دومينيك أورفوا

تاريخ الفكر العربي والإسلامي





دومينيك أورفوا

تاريخ
الفكر العربي والإسلامي

ترجمة: رندة بعث

مراجعة: د. سهيل سليمان

المكتبة الشرقية

تاريخ
الفكر العربي والإسلامي

© المكتبة الشرقية ش.م.ل.
الجسر الواطي – سنّ الفيل
ص.ب. 55206 – بيروت، لبنان
تلفون: 485793 (01) – فاكس: 485796 (01)
E-mail: libor@cyberia.net.lb - www.librairieorientale.com

الطبعة الأولى 2010
ISBN: 978-9953-17-045-9

صدر هذا الكتاب باللغة الفرنسيّة تحت عنوان:
Histoire de la Pensée Arabe et Islamique
© Éditions du Seuil, octobre 2006

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'Aide à la Publication Georges Shéhadé, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères et Européennes et du Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France au Liban.

صدر هذا الكتاب بدعم من وزارة الخارجية الفرنسية والأوروبية والسفارة الفرنسية في لبنان، قسم التعاون والعمل الثقافي وذلك في إطار برنامج جورج شحادة للمساعدة على النشر.

Ouvrage publié avec le concours du Ministère français chargé de la culture - Centre national du livre.

صدر هذا الكتاب بدعم من وزارة الثقافة الفرنسية – المركز الوطني للكتاب.

استهلال

المؤلف شخصٌ ينهل من الكتب أفكاره كلّها.

التبصّر في الفكر العربي والإسلامي يعني محاولة جمع مجالاتٍ تباينت طرق استكشافها بشدّة، لكنّ مجموعها يحدّد عالمًا ذهنيًّا معينًا. تتمايز خطوتنا عن الخطوات التي تم اتباعها حتى الآن، تلك الخطوات التي إما أنّها أضافت فصولًا تمّ تكريس كلٍّ منها لمؤلّفٍ أو لعنوانٍ في الفهرس الفلسفي، أو رسمت لوحةً تاريخيةً للسياق الحدثي والاجتماعي، أو جمعت الاثنين معًا بدراسة تراجم تجمع معلوماتٍ شتّى حول كلّ شخصيةٍ بأفضل ما يمكن من الشمولية. ولكن لا يسمح الحيّز المحدود المخصّص لنا بهذا الجمع الأخير؛ من جانبٍ آخر، توجد عروضٌ مدرسيةٌ ممتازةٌ للأعمال؛ أخيرًا، لا يفسِّر التاريخ الاجتماعي - السياسي التطورات الفكرية والروحية إلّا على نحوٍ جزئيٍّ للغاية. سوف نختصر إذًا التاريخ الجماعي والمعطيات السيَرية الفردية إلى عناصرها الأساسية (يستطيع القارئ الذي يحتاج إلى إشاراتٍ تاريخيةٍ تكميليةٍ العودة على سبيل المثال إلى كتاب هنري لاوست H. Laoust المعنون: *Les schismes dans l'islam*[1] [انظر

(1) الانشقاقات في الإسلام (م).

البيليوغرافيا] ولن ندخل في تفحّص فرضياتٍ إلا لإبراز الخطوات الكامنة خلفها. يتمثّل هدفنا في أن نرى كيف توالدت الأسئلة وتسلسلت.

«تاريخ الفكر»، أي ليس تاريخ الفلسفة: لن يجد الفلاسفة هنا عرضًا مدرسيًا لكلّ نظام، بل دراسةً تركيبيةً للمشاريع الفكرية؛ لن يجدوا وصفًا للعقائد التي ربما تتموضع بعضها قرب بعضٍ بقدر ما سيجدون سعيًا لفهم الحركة الجماعية التي تعبُر كلًّا من تلك العقائد عبر مواجهتها بأشكالٍ فكريةٍ مماثلةٍ، أو على العكس من ذلك، بأشكالٍ نقيضةٍ لها. كيف يستعيد مفكرٌ الأسئلة التي طرحت أمامه؟ كيف يتصوّر تلك التي يطرحها عليه الوضع الذي يعيشه؟ كيف يعيد تنظيمها وربما توجيهها؟ لأجل ذلك، سنكون مضطرين إلى عدم التطرق إلا للمظاهر البارزة في الأعمال الفردية، وسنحاول في المقابل إعادة وضعها في أوسع سياقٍ ممكن، سياقٍ يمكن أن يتّسع - نظريًا على الأقل - لمختلفِ أشكال الفكر. كما سنضطر إلى محاباة الأوقات الأصلية على حساب التركيبات اللاحقة. إنّ القوة التي تتخذها، في العالم العربي والإسلامي، كل فكرةٍ ظهرت إلى الوجود - ويمكن أن تنسى لزمن، لكنها قابلةٌ لأن تظهر مجددًا بسلطة التوافق - سوف تقودنا إلى مزيدٍ من تطوير الحقبة القديمة وإلى الاقتصار في المقاطع المتعلّقة بالحقب الأكثر حداثةً على الأفكار الجديدة وعلى التركيبات المبتكرة لأفكارٍ قديمة.

«الفكر العربي والإسلامي»، أي الأفكار التي اتخذت حاملًا لتعبيرها اللغة العربية و/أو عقيدة الإسلام، والاثنان

مترابطان في معظم الأحيان، لكن ليس على الدوام. لقد وجدت اللغة العربية قبل الإسلام وسمحت بالتعبير عن أفكارٍ غير إسلامية (مسيحية، يهودية، لا بل خارج الأديان التوحيدية الكبرى). لكنّ امتلاك حاملٍ لغوي مشتركٍ أقام بالضرورة صلةً بين مختلف هذه المنظومات التي كان بعضها يضطرّ إلى اتّخاذ موقف من البعضِ الآخر. بأسلوبٍ مماثل، تمّ التعبير عن الإسلام بلغاتٍ أخرى غير العربية (الفارسية، الأوردو، التركية...) فكان الأساس الفكري المشترك هو الذي أرغم تلك التيارات على أن تتواجه، ولا سيما أنّ مؤلفين هامين مارسوا الثنائية اللغوية بطبيعيةٍ تامّةٍ بين العربية - لغة الدين والثقافة - وبين لغتهم الأصلية. لا نستطيع حذف صلة الوصل الإسلامية، مثلما لا نستطيع تجاهل البوتقة التي تمثلها لغة ثقافةٍ متماثلة.

يقتضي المشروع الذي عرضناه توًّا وضغوط النشر أيضًا بعض التقييدات. ولا يقتصر الأمر على عدم تمكّننا من التطرّق هنا إلى تفصيلٍ دقيقٍ للأنظمة، ولا ذكر الكتّاب جميعًا، بل أكثر تلك الأنظمة وأولاء الكتّاب دلالةً فقط، فسوف تقتصر البيبلوغرافيا على أهمّ ما هو مطلوبٌ لتبرير المواقف المتّخذة وليتمكّن القارئ من التعمّق في المظاهر المذكورة. ولأنّ هذا الكتاب لا يتوجّه للمتخصّصين، فسوف نشير فقط بصورةٍ تفضيليةٍ إلى الترجمات المتوافرة باللغات الغربية؛ يستطيع القارئ العودة إلى النصوص الأصلية بفضل الإشارات إليها أو وفق إشاراتنا الخاصة حين لا تكون متوافرة. كما تتوافر ببليوغرافيا عامة، تقع في نهاية الكتاب، لمن يرغب في المضيّ أبعد من ذلك.

تنبيه

التواريخ مذكورة بالتقويم الهجري ثم بمعادله الميلادي.
بالنسبة إلى الحقبتين الحديثة والمعاصرة، اللتين تتميّزان بتواجدٍ كثيفٍ للغرب في البلدان الإسلامية، ذكرنا التواريخ بالتقويم الميلادي فقط.

الاختصارات المستخدمة:

Ar.: Arabica.

ASP: Arabic Sciences and Philosophy.

BEO: Bulletin d'études orientales.

DSTFM: Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale.

EI2: Encyclopédie de l'Islam, *2e éd.*

IC: Islamochristiana.

JA: Journal Asiatique.

REI: Revue des études islamiques.

SI: Studia islamica.

التسلسل الزمني

المعالم التاريخية	الدلالات الفكرية
القرن الخامس	اختراع الكتابة العربية (الأرجح أن ذلك تم على يد مبشّري الحيرة النصارى).
610-632 نبوّة محمد ﷺ	نزاعات مع مختلف الميول الدينية الأخرى.
632-660 الخلفاء الراشدون	نزاعات داخلية في الإسلام وأولى التساؤلات الفقهية.
660-750 السلالة الأموية (العاصمة: دمشق).	
أواخر القرن السابع وأوائل القرن الثامن	تأكيد الطابع الإسلامي للإمبراطورية بإجراءاتٍ متعددة، ولا سيّما بأول توحيدٍ لنسخ لقرآن. المرجئة. الدور الحاسم للفرس.
750-1258: السلالة العباسية (العاصمة: بغداد). رعاية الدولة لمشروع ترجمة كتبٍ يونانية.	أولى التأمّلات حول اللغة العربية. تشكّل أكبر المذاهب الفقهية. ظهور الصوفية.
النصف الأول من القرن التاسع. رد فعل سلفي للمتوكل.	صدام بين الدولة ومدرسة المعتزلة الفقهية. أولى موجات «إحياء السنّة».

المعالم التاريخية	الدلالات الفكرية
	وضع حدٍّ لـ«تجاوزات» الصوفية. في الفقه: الأشعري (توفي في العام 935-936)، الماتريدي (توفي في العام 944). في الفلسفة: الفارابي (توفي في العام 950).
القرن العاشر. سيطرة الوزراء الشيعة على سلطة الخلافة. خلفاء منافسون في قرطبة (929-1031: سنّة) وفي القاهرة (973-1171: شيعة)	في الفلسفة: ابن سينا (توفي في العام 1037). ابن حزم (توفي في العام 1064).
القرن الحادي عشر. أزمة إسبانيا المسلمة. تدخّل الأتراك السلاجقة في المشرق.	الفكر اليهودي: ابن جبرول (توفي في العام 1058). الموجة الثانية من «إحياء السنّة». الماوردي (توفي في العام 1058) والغزالي (توفي في العام 1111).
القرن الثاني عشر. في المغرب العربي، الإصلاح الموحدي. في المشرق، ضعف الخلافة.	في الفلسفة: ابن باجة (توفي نحو العام 1128)، ابن طفيل (توفي في العام 1158)، ابن رشد (توفي في العام 1198). في الفقه: فخر الدين الرازي (توفي في العام 1209). في الصوفية: روزبهان باقلي، نجم الدين كبرى. الفكر اليهودي: ابن ميمون (توفي في العام 1204). في الصوفية: ابن عربي (توفي في العام 1240).

المعالم التاريخية	الدلالات الفكرية
القرن الثالث عشر. نهضة أوروبية في الغرب. غزو المغول للشرق.	آخر تجليات الفكر المستقل.
القرن الرابع عشر: اعتناق المغول للدين الإسلامي.	الموجة الثالثة من «إحياء السنّة». ابن تيمية (توفي في العام 1328). الفكر الشيعي: حيدر آملي (توفي في العام 1385). الفكر الاجتماعي: ابن خلدون (توفي في العام 1406).
القرن السادس عشر. المذهب الشيعي يصبح الدين الرسمي في فارس. سيطرة العثمانيين على الجزء الأكبر من غربي العالم الإسلامي.	
القرن السابع عشر. ازدهار فارس	الملّا صدرا (توفي في العام 1640).
القرن الثامن عشر. إنكلترا تحتل الهند. أولى منازعات السلطة العثمانية	تجديد إسلامي في الهند: شاه ولي الله (توفي في العام 1792). الوهابية في الجزيرة العربية، أول حركة أصولية كبيرة.
القرن التاسع عشر: عصر الاستعمارات الكبرى.	ظهور النزعة الإصلاحية: الأفغاني (توفي في العام 1897). في الهند: أحمد خان (توفي في العام 1898).
القرن العشرون. 1924: إلغاء الخلافة. ابتداءً من العام 1945، تحرر البلدان الإسلامية من الاحتلال.	علي عبد الرازق (توفي في العام 1966). محمود طه (توفي في العام 1985). إنتاج مكثّف حول موضوعات الهوية العربية والهوية الإسلامية.

الفصل 1

قيم ما قبل الإسلام

غالبًا ما يتم إهمال الرصيد العربي القديم في دراسة الفكر. فإما أن يجري الاكتفاء بذكر وجود معتقداتٍ خاصّةٍ في الجزيرة العربية، تنتمي بالأحرى إلى الفولكلور، وإما أن يعدّ ظهور الإسلام بدايةً مطلقة. إنها نتيجة الفكرة المتلقّاة حول قطيعةٍ مطلقةٍ بين الإسلام والجاهلية، حيث تشير الكلمة الأخيرة إلى وضع العرب قبل نبوّة النبي محمد ﷺ. والحال أننا هنا في واقع الأمر أمام مفاهيم معقدة.

تعقيدٌ دلاليٌّ أولًا. فنعت **جاهل** - الذي تضاف إليه لاحقة **ية**، لتمييز مفهومٍ مطلق - مزدوج المعنى، حيث يعارضه التصور التقليدي بنعت **عالِم**، الذي يشير إلى من يمتلك «العلم» بامتياز، أي علم معرفة الإله الحقيقي. يتم إذًا التعبير عن كلمة «جاهل» بـ«جاهل بالله والنبيّ والشريعة»، أو ببساطةٍ أكثر «غير خاضعٍ لقانون»، ويتمّ التعبير عن كلمة «جاهلية» بـ«عصر الجهل». لكن من وجهة نظرٍ لغويةٍ بحتة، يعارض ذلك النعت نعت «حليم» (وهو نعتٌ مشتقٌّ من كلمة «حِلْم»، أي التحكم بالذات)، ويمكن التعبير عنه بكلمة «متمدّن»، فيعني نعت جاهلٍ حينذاك «بربري» وتعني كلمة جاهلية «عصر البربرية». يميل التصوّر الشعبي الإسلامي إلى

الخلط بين الاثنين وإلى أن يرى في عصر جهل الإله الحقيقي عصرًا من أكثر العصور ظلامًا، بما في ذلك على الصعيد الإنساني. لكن ذلك لا يمنعه من أن يعظّم في الوقت نفسه ما يتّسم به شعراء ما قبل الإسلام المنتمون إلى الفترة نفسها من فروسيةٍ وسخاء ومشاعر ساميةٍ لدى العشاق، الحب العذري. هنا يكمن تناقضٌ لم يبرزه أحدٌ يومًا.

يلي ذلك تعقيدٌ قيَمي. فلمكوّنات جذر «جهل» معنًى سلبيّ في معظم القرآن، لكنّها قد تحمل أيضًا المعنى المحايد لـ«جهالة» أو «من غير معرفة»[1]، لا بل معنًى عظّمه الصوفيون لأنه ربما يشير إلى تفوّق الإنسان مقارنةً بقوانين الطبيعة العمياء[2]. أخيرًا، يوجّه النص القرآني للقيام بتصورٍ زمنيٍّ لهذه الكلمة عبر التحدّث عن «الجاهلية الأولى»[3]، التي يمكن أن تكون حقبة تاريخ الإنسانية الممتدة من آدم إلى أنبياء العهد القديم، مقارنةً مع الجاهلية التي ربما تشير إلى الزمن الممتد بين عيسى ﷺ، النبي ما قبل الأخير، وبين النبي الأخير، محمد ﷺ؛ لكنّها ليست سوى فرضية. على كل حال، إنه تصورٌ محايدٌ وغير محدّدٍ في آن، يوجد في التسلسل الزمني الأدبي الذي يصنّف الشعراء العرب إلى شاعرٍ جاهليّ (ولد ومات قبل ظهور الإسلام)، وشاعرٍ إسلامي (ولد بعد ظهوره، أيًّا كان دين الشاعر المعني) وآخر مخضرمٍ (عرف العصرين).

---

(1) على شكل «بجهالة» (انظر القرآن، [النِّسَاء: 17]؛ [الأنعَام: 54]؛ [النّحل: 119] من جانب، و[الحُجرَات: 6] من جانبٍ آخر).

(2) على شكل جهول [الأحزَاب: 72].

(3) [الأحزَاب: 33].

من الصعب للغاية إذًا إيجاد مصطلحٍ وحيدٍ مناسبٍ للتعبير عن مفهوم الجاهلية العام، وهو مفهومٌ بعيدٌ عن أن يكون فكرةً بسيطة. تغلب على هذا المصطلح الصفة التحقيرية - لكن ليس دائمًا - على الصعيد الديني، ويمكن أن تكون له مظاهر محايدة تقريباً، لا بل إيجابية صريحة. ما يسمح بصورةٍ خاصةٍ بتفسير بقاء دور الشعر الجاهلي كنموذجٍ عبر الحضارة العربية برمّتها، وذلك على الرغم من قسوة القرآن تجاهه[1]. من جانبٍ آخر، فإنّ إحالة اللفظ إلى ماضٍ غير محدّدٍ بدقّةٍ على صعيد التسلسل الزمني يسمح بالتفكير في عصرٍ يمكن أن يكون طويلًا جدًّا.

1. المذاهب اللاهوتية في الجاهلية

في بحثٍ أجراه مؤخرًا الباحث التونسي منذر صفر[2]، نعثر - ربما دون قصدٍ منه - على هذا المظهر المزدوج للاستمرارية الجزئية مع ماضٍ غير محدد. طبّق الباحث على النصّ القرآني ما أخضعت له التوراة منذ وقتٍ طويل، أي المقارنة مع نصوص بلاد ما بين الرافدين، وأظهر الاستمرارية الإيديولوجية للعالم الساميّ على امتداد فترةٍ تزيد عن عشرين قرنًا. في هذا المحيط، تلعب السلطة السياسية في رأيه دورًا مركزيًّا. «السيطرة» هي «نبع القداسة ومحتواها». بالتالي، وفي زمنٍ أول، «يصبح الله ﷻ [...] ممتلك السلطة بامتياز». وفي زمنٍ تالٍ، تهبط المؤسسة الملَكية

(1) [الشُّعَرَاء: 224-226].

(2) منذر صفر M. Sfar, *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien* باريس 1998. الاقتباسات التالية من الصفحات 14-16.

إلى الأرض، فتصبح القداسة حينذاك «مقتصرةً فقط على تنظيمٍ بسيطٍ للعالم، على تراتبية»، ما يعني إبعاد أية مشكلةٍ وجودية. ليس هنالك تعارضٌ بين السماء والأرض اللتين يديرهما حاكمٌ واحد، لكن هنالك تغيّرٌ في موضع القيم، نظرًا لأنّ السجايا البشرية ترتسم في السماء التي يستقي سكانها تأليههم «فقط [من] سلطانهم على البشر الأرضيين»، في حين أنّ هؤلاء الأخيرين يتماهون مع كائناتٍ أدنى. بالتالي، «تقوم العبادة الدينية بوظيفة إظهار امتثال الإنسان لشرط خنوعه وتجديده الدائم لالتزامه في خدمة السيّد الربّاني. توضع العبادة من جانب الإنسان تحت شعار الخضوع والخشية، ومن جانب السيّد الربّاني تحت شعار الكبرياء والرعب والسيطرة».

تكمن أهمّية تحليل منذر صفر في إظهاره أنّ القرآن يحتلّ مكانًا في ماضٍ سحيق، مختلفٍ كثيرًا عن التاريخ الشامل من النمط التوراتي الذي يستأنفه، وعن التاريخ «القصير» للاختصاصيين في علم الأوابد القديمة والحديثة في آن، أكثر مما تكمن في محتوى هذه الأطروحات. وتبريره ثلاثي الجوانب؛ فهو من جانبٍ يذكر القرابة اللغوية الوثيقة بين اللغتين الأكّادية والعربية. ومن جانبٍ آخر، يذكّر، صوابًا، بأنّ شبه الجزيرة العربية القديمة كانت جزءًا من الفضاء الثقافي لبلاد ما بين النهرين. وهو يقدّر أخيرًا أنّ الأساطير القديمة قد تمكّنت من الانتقال شفهيًّا على نحوٍ ممتازٍ حين توقّف تداول الكتابة (هكذا، نعثر على نرغال Nergal البابلي في هبل المكّي ما قبل الإسلام). لكنّه يعترف باستحالة تعيين وسائط هذا الانتقال.

هل تسمح لنا النصوص العربية القديمة بسدّ هذا الفراغ في التسلسل التاريخي؟ كي يكون استخدامها ممكنًا، ينبغي مسبقًا أن نأخذ بالحسبان ثلاث مشكلات. تتمثل الأولى في تحديد ما هو حقًّا مصدر معلوماتٍ وما هو مجرد تكرار، ربما يكون محرّفًا. ونعود بالتالي إلى نمطين من التوثيق: الأول «فولكلوري»، يمثّله «كتاب الأصنام» لهشام بن الكلبي (مطلع القرن الثالث/ التاسع)؛ والثاني «هرطقي»، يقدّمه كتاب «مروج الذهب» للمسعودي (القرن الرابع/القرن العاشر)، تابعه وأعاد تنظيمه الشهرستاني (القرن السادس/ الثاني عشر). ويتسبب كلٌّ من النمطين بدوره في صعوباتٍ خاصةٍ تتّصل بالتوجّه «الإيديولوجي» للتوثيق.

على الرغم من أنّ عنوان «كتاب الأصنام»[1] يمكن أن يدفع إلى التفكير في طابعٍ متجرّد، فإنّه لم يكتب بدافع الفضول فحسب، بل يقع في سياق تنافسٍ بين الفرس والعرب. ولئن كان الفرس قد قبلوا الإسلام بسرعة، فهذا لم يمنع أن يعدّوا العرب في كثيرٍ من الأحيان «محدثي النعمة»، في حين كان بوسعهم هم أنفسهم أن يعلنوا انتسابهم لحضارةٍ بالغة القدم، فيها حكّامٌ مرموقون. في وقتٍ مبكر، أشاد معارضٌ للنبي محمد ﷺ هو النضر بن الحارث، مع أنّه عربي، بهذه الحوليات الأسطورية في مواجهة القصص القرآنية التي وصفها بأنها «أساطير الأولين». وقد

(1) هشام بن الكلبي، كتاب الأصنام، ترجمه وهيب عطا الله بعنوان: *Kitāb al-aṣnām. Les idoles*، باريس، 1969. انظر الملاحظات حول المدى الحقيقي لهذا الكتاب في: G.R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam,* Cambridge, 1999, p. 88-110.

استعاد القرآن هذه الكلمة تسع مراتٍ ليدافع عن نفسه ضدها، وأعدم محمّدٌ المجدّف بيده. هكذا، حين ترجم أول كاتب نثرٍ بالعربية، الفارسي ابن المقفع، حولياتٍ من بلاده، لا سيّما «خداي نامة»، وهي مجموعة تقاليد أسطورية وتاريخية من إيران القديمة، و«آيين نامة»، وهي قانون آداب البلاط، أثار الإعجاب الذي حظي به الكتابان الخشية من أن تكون لهما نفس مفاعيل كلمات النضر بن الحارث على المؤمنين. وتمثّل أحد ردود الأفعال في رد فعل النسّابين، وينتمي إليهم هشام بن الكلبي الذي أكمل عمل أبيه محمّد، مظهرًا في الآن عَينهِ قِدَم السلالات العربية وخصوصية ثقافتها. لكنّ النسّابين تعرّضوا لهجومٍ من الجانب الآخر، جانب المسلمين الأتقياء الذين استنكروا أن يتم تعظيم وثنيين، وَوَصموا أولاء المؤلفين بأنهم مزوّرون. غير أنّ الأخيرين قدّموا ضماناتٍ عبر إدماج السلالات العربية التقليدية في إطارٍ توحيدي. وبالفعل، تضع الدراسة الكبيرة «جمهرة النسب» في الأصل سلفًا مشتركًا للبشرية كلها التي انقسمت لاحقًا إلى سلالات، لكلٍ منها سلفٌ سمّيت باسمه. لم يتم إلغاء التقاليد السابقة، الوثنية المحضة، بل أدمجت فقط في هذه الرؤية، لكن على حساب توزيع المعطيات إلى أربعة عصورٍ كبيرة: - من الإنسان الأول إلى نوح، الناجي الوحيد من الطوفان الكونيّ، ما جعل البشرية تنطلق مجددًا من الصفر على نحوٍ ما؛ - من نوح إلى أسلاف العرب: قحطان للجنوبيين وعدنان للشماليين (عهد عاد وثمود، وهما شعبان لم يذكرهما إلا القرآن)؛ - ومن أولئك الأسلاف إلى النبي محمّد ﷺ، الذي وحّد العرب وأطلقهم ليفتحوا العالم؛ -

والتوسع العربي خارج شبه الجزيرة. إذًا، كان هذا الجهد للمماثلة بين مأثورٍ وثني والمأثور التوحيدي محاولةً ماهرةً؛ لكن كان لتلك الرغبة في تجسيد تفسيرٍ للتاريخ ثمنها، إذ تعرّض هشام إلى مصاعب في التفاصيل، كمماثلة قحطان بيقطان التوراتي على سبيل المثال، وهو أمرٌ لم يتمكّن من تبريره لفظيًا، وتعرّض لاحقًا للانتقاد على يد كتّابٍ كلاسيكيين مهمّين.

على الرغم من ذلك، تمتع هشام بن الكلبي بسلطةٍ بقيت ملموسةً على الأقل حتى ياقوت، في القرن السابع/الثالث عشر. إذ يتمتّع **كتاب الأصنام** الذي حرره بقيمةٍ إثنوغرافيةٍ كبيرةٍ بفضل وصفه للعبادات والأساطير. لكنّ هذه الأخيرة فقيرةٌ جدًا، شاعريةٌ أكثر ممّا هي دينية، وهي لذلك لا تقدّم الكثير في مجال الفكر.

كما قدّم المسعودي مساهمةً في الوصف الإثني، مستندًا بصورةٍ خاصةٍ إلى الأدب. يتمتّع هذا الوصف بأهميةٍ خاصةٍ بالنسبة لنا بسبب تصورات النفْس: بالنسبة لأحد هذه التصورات، النفْس هي الدم - وهي فكرةٌ سنجدها لاحقًا في معرض التحدّث عن الطابع المقدّس للثأر - والروح هي «الهواء الذي في باطن جسم المرء منه نفسه»[1]؛ ووفق تصورٍ آخر، تبقى الروح مع المتوفى على شكل طائرٍ قابلٍ للصعود نحو الأحياء لينقل لهم رسالةً، لا بل ليتقمّص (تنقّل الأرواح).

لكن الأكثر إثارةً لاهتمامنا هو جهده كمؤرّخٍ للأديان. فقد

(1) المسعودي، مروج الذهب، حققه وترجمه باربييه دو مينار وبافيه دوكورتيي Barbier de Meynard et Pavet de Courteille، باريس، 1917، المجلد الثالث، صفحة 309.

عمل - وعلى أثره الشهرستاني - بضمّ مصدرين آخرين للمعلومات إلى الفولكلور، هما: المقاطع الإشكالية في القرآن وعناصر من سيرة النبي ﷺ. والحال أنّه ليست هنالك وسيلةٌ، لا سيّما بالنسبة للدلالات القرآنية، لتحديد الزمن أو الأهمية الحقيقية لحركات الأفكار التي ذكرت على هذا النحو: هل هي مجموعاتٌ مهمّةٌ تقدم أساسًا سوسيولوجيًا حقيقيًا لتصور العالم، أو أنّ محمدًا ﷺ لم يستهدف سوى أفرادٍ معزولين في زمانه ليصنع منهم «نفوسًا قوية»؟ إنّ مقطع «مروج الذهب» المكرس للمعتقدات الدينية المحضة ما قبل الإسلام يعاني بوضوحٍ من هذا النقص في المنظور الاجتماعي التاريخي، وذلك على الرغم من انتماء الكتاب نفسه إلى نوع «التاريخ الشامل». فهو يمثّل قطيعةً بين وصف المجتمعات من جانب، وبين وصف ضروب الفولكلور من جانبٍ آخر، وهي قطيعةٌ تعود على ما يبدو إلى تصميم الكاتب على أن يكون مخلصًا للعرض القرآني. هكذا يصنّف معتقدات عرب الجاهلية ضمن أربع فئات:

- منهم الموحد المقر بخالقه، المصدق بالبعث والنشور، وهو إيمانٌ أحياه في الفترة ما بين آخر نبيين، عيسى ؈ ومحمد ﷺ، أفرادٌ وجّهوا الأنظار إلى «آيات» الله ﷻ.

- من أقرّ بالخالق، وأثبت حدوث العالم، وأقرّ بالبعث والإعادة، وأنكر الرسل، وعكف على عبادة الأصنام، وهذا الصنف هم الذين حجوا إلى الأصنام وقصدوها ونحروا لها البُدنَ، ونسكوا لها النسائك، وأحلّوا لها وحرّموا.[1]

---

(1) وردت كذا في المصدر المذكور (م).

- من أقرّ بالخالق وكَذَب بالرسل والبعث، ومال إلى قول أهل الدهر.

- من مال إلى اليهودية والنصرانية، بما في ذلك بأشكالٍ شاذّة (كانوا يعبدون الملائكة ويزعمون أنها بنات الله).

باستثناء الفئة الأولى، وكذلك اليهودية المحضة والنصرانية المحضة، أظهرت استشهاداتٌ قرآنيةٌ الأنماط الدينية الأخرى. بعد شرحٍ طويلٍ حول سلف النبي ﷺ، عبد المطّلب، يطرح مسألة الاستمرارية بين الجاهلية والإسلام، يأتي سردٌ لتاريخ الشعوب الساميّة منذ الطوفان وتشتتها. يفضي هذا السرد إلى إدراكٍ محرّرٍ من الأوهام، مفاده أنّ هذه الشعوب لم تكن تنكر وجود الخالق وقد اعترفت بنوحٍ نبيًّا، «إلّا أنّ القوم دخلت عليهم شُبَهٌ بعد ذلك لتركهم البحث واستعمال النظر»[1]، فآمنت بقدرة الأصنام على الشفاعة.

نرى أنّ عرض المسعودي لأشكال الإيمان الأربعة يحاول أن يكون تزامنيًّا، وفي الوقت نفسه يقترح بوضوحٍ على القارئ رؤيةً تاريخيةً تطورية: تبدو المظاهر الثلاثة المشار إليها وكأنّ كلًّا منها على حدةٍ يمثّل بقيةً من مرحلةٍ سابقة، وهي مراحل تراكبت زمنيًّا. إنّه التصوّر التاريخي الناتج من القرآن: الإنسان موحِّدٌ بالفطرة وهو يفقد تدريجيًّا هذا المعنى الفطري الذي يأتي الأنبياء دوريًّا لإحيائه. والحال أنّه على الرغم من أنّ بعض الآثاريين تلقّفوا على أساس تحقيقاتٍ أثرية فكرة أنّ العرب كانوا موحّدين

(1) المصدر نفسه، صفحة 296.

بدايةً ولم يصبحوا مشركين إلا لاحقًا[1]، فإنه يصعب علينا أن نعدّ هذا الشكل من التصوير المسبق للتراجع شكلًا تاريخيًّا، لأنّ دراسة الكتابة تجعلنا نفكّر في إلهٍ واحد، لكنها لا تقول لنا بأنّه الخالق ويحاسب يوم القيامة؛ ليس هنالك نصبٌ واحدٌ يتحدث لنا عن الأنبياء؛ ليس هنالك نقشٌ يسمح بالتحدث عن دين القدر. في المقابل، تقدّم الفئة الرابعة عنصرًا تاريخيًّا ملموسًا. وبالفعل، يظهر علم الآثار أنّ جنوب الجزيرة العربية انتقل في النصف الثاني من القرن الرابع الميلادي بسرعةٍ نسبيةٍ من الإشراك إلى التوحيد، وأنّ هذا التطور في السادة، وفي فئات السكان المسيطرة على الأقل، يندرج ضمن ميلٍ عامٍ تقريبًا في الشرق الأوسط، ميلٍ يتّسم في الحجاز بترسخٍ جيدٍ لليهودية وبظهور نوياتٍ نصرانيّةٍ كما في وادي القرى. لكنّ لماذا إذًا دُفعت المسيحية إلى المرتبة الرابعة، في حين نجد بين الشخصيات المرموقة في الصفّ الأول ذكرًا لـ«راهب»؟ من الواضح أنّ المؤلف مدفوعٌ هنا باعتباراتٍ سجالية، فاليهودية والنصرانيّة ليستا في جانب التوحيد الطبيعي (الحنفية)، مثلما يكرر القرآن نفسه[2].

غير أنّ الشهرستاني، الذي كان ينقل المعلومات عن المسعودي إلى حدّ أنّه كرّر حرفيًّا بعض صيغه، قد سعى على ما

(1) انظر: J. Pirenne, *«La religion des Sudarabiques antiques. D'un monothéisme primitif à la multiplication des idoles»*, Les Dossiers de l'archéologie، العدد 33، آذار/مارس - نيسان/أبريل 1979، صفحة 42-50.

(2) انظر القرآن، [البَقَرة: 135]؛ [البينة: 4-5]؛ [آل عِمرَان: 67].

يبدو إلى التغلب على الصعوبات المتصلة بالعرض الذي قدّمه عبر فصل الوثنيين عن التوحيديين والصابئة وعبدة الملائكة. لكنه كثّف بصدد الوثنيين تصنيف البدَع مسبقًا، مكتفيًا بقلب ترتيب عرضه. فقد بدأ بذكر المؤمنين بالحدّ الأدنى، الذين قالوا «بالطبع المحيي والدهر المفني»[1]؛ ثمّ يأتي الذين أقرّوا بالخالق لكنّهم أنكروا البعث، وأخيرًا أولئك الذين أقرّوا بالخالق وبالبعث وبنوعٍ من الحياة الأخرى، لكنّهم أنكروا الرسل، ما دفعهم إلى عبادة الأصنام كشفعاء. بالنسبة لكلٍ من هذه المعتقدات، أكثر الشهرستاني من الاقتباسات القرآنية. وفي المقابل، تجنّب العقبة المتمثّلة في اقتراح ترتيبٍ متسلسلٍ زمنيًا.

أما بالنسبة للفصل بين الأديان التوحيدية وبين الحنفية الموجودة سابقًا، فقد وضعه الشهرستاني بمهارةٍ ضمن تعارضٍ مسبقٍ بين «العرب المعطّلة» و«العرب المحصّلة»: المعطّلة هم كل الذين رأيناهم توًّا، والمحصّلة تسنّى لهم، بوساطة «علم» الأنساب، العربي بامتياز، «الاطلاع على ذلك النور الوارد من صلب إبراهيم إلى إسماعيل عليهم السلام وتواصله في ذرّيته إلى أن ظهر بعض الظهور في أسارير عبد المطّلب»[2]؛ ما أوصل الشهرستاني إلى الإلحاح على استباقات الإسلام العبادية والشعائرية التي نجدها لدى هؤلاء الموحدين بالفطرة. لكن على الرغم من أنّه عالج الموحدين بالفطرة في فصلٍ مستقل، فقد

(1) الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، المجلد الثاني، ترجمه وقدمه وعلق عليه جوليفيه J. Jolivet ومونو G. Monnot، لوفان - باريس، 1993، صفحة 497.
(2) المصدر نفسه، صفحة 504.

ارتكب هفوةً حين أكّد وجود ممارسة الحج والإحرام لدى عبدة الأصنام (وفق معلومة المسعودي) ولدى أتباع الدين الحنيف معًا.

هكذا، لم يقم المؤلفون العرب الكلاسيكيون بأكثر من تكثيف الدلالات التي يمكن استخلاصها من قراءةٍ بسيطةٍ للقرآن، كما أنّ تحليلاتهم تطرح من الأسئلة أكثر مما تجيب عنها. والموقف الذي تبنّوه تبنيًا منهجيًّا يناقض تمامًا موقف مستشرقين حديثين بحثوا عن أصل الإسلام في أشكالٍ للنصرانية (تور أندريه Tor Andrae، غونتر لولينغ Günter Lüling...) أو لليهودية، لا بل للنصرانية اليهودية (شلومو بينيس Shlomo Pinès). لكنّ ذلك لم يحرّرهم من نفس الأسئلة: ما هو هذا الدين الحنيف؟ من الذي كان يمثّله؟ أفرادٌ أم مجموعات؟ ما هي نسبة الاستمرارية ونسبة الانقطاع بين مختلف أشكال الإيمان؟ هل كان الأمر يتعلّق، مثلما اقترح المسعودي، بتراجعٍ مع الزمن يشير إلى النقاط المشتركة أم يتوجب علينا الاكتفاء، مثلما فعل الشهرستاني، بتصنيفٍ منطقي يحدّد فئات الفكر تحديدًا أفضل؟

2. الطابع المقدّس للظواهر السوسيولوجية

في سجال القرآن ضدّ الوثنية، يميل القرآن إلى بخس القيمة الدينية للمعتقدات والممارسات التي لا يتمكّن من إدماجها. وهو يقترح تفسيراتٍ طبيعوية للظواهر[1] ونزعًا للقداسة عن التمثيلات الشائعة. ويبدو أنّه بذلك لم يفعل سوى مواصلة تطورٍ بدأ قبل

(1) على سبيل المثال، بصدد الأهلّة التي ليست سوى ﴿...مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البَقَرَة: 189].

ذلك. هكذا أصبح الجنّ، الذين كانوا يعتبرون في الماضي حورياتٍ وآلهةً خرافيةً للصحراء تجسّد كلّ ما يعاديه الإنسان، آلهةً غير محدّدةٍ ولا شخصية، تمتّ للإله الرئيسي، الذي كان اسمه الله مذّاك، بصلة نسَبٍ وألفة. القرآن نفسه هو الذي يقدّم لنا هذه المعلومات[1]، لكن ليؤكّد أنّ الجنّ ليسوا سوى مخلوقات، يبقى لها مع ذلك وضعٌ خاص[2]. يحلّ المسعودي هذا الإشكال عبر حذفهم من لوحة مِلل الجاهلية ويلقي بهم في آخر حلقةٍ من حلقات وصفه للمعتقدات ذات النمط الفولكلوري، بعد الغول والهواتف (الأصوات الغامضة).

بالطريقة نفسها، لم يكن بوسع الفقهاء المسلمين - وهم «يعيدون قراءة» الوثنية على ضوء الإسلام - أن يحلّلوا بعض الممارسات الاجتماعية، مثل وأد البنات أو الثأر، فاحتموا خلف اعتباراتٍ نفسيةٍ محضةٍ مرتبطةٍ بالعرق، أو خلف تفسيراتٍ اقتصادية. بالنسبة لوأد البنات، يذكر القرآن أولئك الذين يقتلون أطفالهم ﴿...مِّنۡ إِمۡلَٰقٖ﴾ [الأنعَام: 151] لكن بعد إدانة «الضلال» الذي يمثّله قتل الأطفال وتقديمهم أضاحي للأصنام [الأنعَام: 137 و140]. وقد أظهر توفيق فهد أنّه لم يكن ممكنًا تفسير وحشية الفعل المتمثّل في الوأد والانفعال الذي كان ذلك يثيره بين من يقومون به - والذي تشدّد عليه كلمة «وأد» التي تشير

(1) انظر القرآن، [الصافات: 158] و[الأنعَام: 100].

(2) يصعب تحديد موقع الجنّ بالنسبة للملائكة، وهم يتميزون عن البشر بخلقهم من نارٍ دون دخان، لا من التراب، لكنّهم يشاركون في السعي إلى الخلاص الذي أتى به محمّد. وهم متواجدون بقوّةٍ في القرآن.

إلى موتٍ بطيءٍ اختناقًا تحت التراب - إلا بفكرة تضحيةٍ مقدّمةٍ للآلهة. من هنا تأكيد محمّدٍ أنّ مصير الضحية سيكون جهنّم، مثلها في ذلك مثل جلّادها[1]. أمّا الثأر، فلا بدّ أنه كان سمةً أساسيةً في التمثّلات الجماعية نظرًا لأنّ القرآن اضطرّ إلى تبنّيه، على الرغم من التطور الحديث نحو فكرة «ثمن الدم»، مقتصرًا على الدعوة إلى التوازن في الانتقام، لا بل إلى الغفران، وهو أمرٌ مستحبٌّ لدى الله، لكنّه غير إلزامي[2]. والحال أنّه لم يكن في الثأر شيءٌ من فعل عدالةٍ يهدف إلى تدارك ظلمٍ أو إلى ضمان النظام الاجتماعي، بل كان «شفاءً» لروح الضحية ولأهلها ولأهل قبيلتها الذين لوّثهم موت قريبهم. وقد أعاد لامنس H. Lammens تركيب السياق السحري والشعائري[3]، وهو سياقٌ أخفي في النصوص عبر إسباغ السمة الأخلاقية على الفعل. نقطة الانطلاق هي أن يعدّ الدم «نفْسًا سائلة»، مثلما أشار إليه المسعودي. يضاف إلى ذلك المظهر المقدّس للصلة العائلية التي يخلقها الدم. ينبغي التكفير عن الدم المراق، إذا لم نشأ أن يقع على الأقرب الذي يصبح بصورةٍ آليةٍ منتقمًا شرعيًّا (الولي، صاحب الدم). هكذا، يقوم الأخير بإحرامٍ حقيقي، فيعتزل البشر ويمتنع عن احتساء الخمر وعن

---

(1) توفيق فهد T. Fahd, *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire*، باريس، 1968، صفحة 9-10.

(2) [الإسراء: 33]؛ [النّحل: 126]؛ [الشّورىٰ: 40]؛ [البَقَرة: 178، 194]؛ [الحَجّ: 60]؛ [المَائدة: 45].

(3) H. Lammens, *L'Arabie occidentale avant l'Hégire*، بيروت، 1928، صفحة 181-236.

الاغتسال ويطلق شعره، . . . حتى يتمكّن من القيام بفعل الانتقام؛ لا يعود لصفة «حامل الدم» حينذاك أي معنًى مشين، بل على العكس من ذلك: شروط تحقيقه لفعله غير هامة؛ والنتيجة تمجّد أسوأ أنواع الخيانات المحتمل حدوثها.

والحال أنّ لهذا التصوّر عواقب هائلة في الحضارة الإسلامية نفسها، نظرًا لأنّها أصل أول سلالة خلفاء، سلالة الأمويين. وبالفعل، بعد مقتل الخليفة الثالث، عثمان (35/ 656)، تقدّم قريبه معاوية كحاملٍ لدمه، عائبًا على عليٍّ خليفة عثمان أنّه لم يقم بهذا الواجب. لكنّه في الوقت نفسه طالب بميراث الضحية، أي الخلافة. هنا نقطةٌ حسّاسة، لأنّ الوارث هو الذي يتوجب عليه الانتقام وفق التقاليد العربية، في حين أنّ المنتقم هو الذي يرث في مشروع معاوية. من اللافت للنظر مع ذلك أنّ هذا الرجل، الذي جسّد بالنسبة لمن خلفوه الفضائل الأخلاقية للسيّد في الجاهلية، سوف يلام على أمورٍ كثيرة، لا سيّما نقص الحس الديني لديه، لكنّ أحدًا لم يلمه يومًا على هذا التفسير القسري للتقاليد.

3. دوام موضوعات ما قبل الإسلام وتحوُّلها في الثقافة الكلاسيكية

أ. «الممارسة» الدينية

في دراسة توفيق فهد عن «الكهانة العربية»[1]، أظهر استمرارية إجراءات الكهانة من العصر العربي القديم إلى الحقبة

(1) T. Fahd, *La Divination arabe. Études religieuses, sociologiques et* =

الكلاسيكية (وكثيرٌ منها ما يزال موجودًا). وهي ترتبط في الحالتين بالنبوّة، والتغيير الذي يطرأ عليها ليس سوى انعكاس الانتقال من البداوة إلى التوطّن ومن الإشراك إلى التوحيد.

الكاهن هو بدايةً شخصٌ افتتانيّ، ناطقٌ باسم الإله الذي يخدمه، مثلما سيصبح النبي. لكنّه، خلافًا لهذا الأخير، يقوم بتقديم وسطاء، من أرواحٍ وأشياء، تنقل الرغبات الإلهية للبشر. وسبب هذا التدخّل هو الغفلية النسبية لآلهة الجزيرة العربية القديمة، وهي غفليةٌ يشير إليها فقر المعابد. يتم التعبير عن الكلام الإلهي حينذاك بالرموز، التوافقية منها (الاقتراع، الأحلام) والطبيعية (الفراسة، الطيرة، ...)، ويصبح الكاهن مفسرًا لها. كان كافيًا أن يربط نبيّ الإسلام هذه الإجراءات بالإله الواحد ليتمكّن من استثمارها، معلنًا أنّه صاحبها الشرعي الوحيد، مثلما تُظهر سيرته.

بعد وفاته، حدث في الآن نفسه رفضٌ للكهنة الذين أعادوا ارتباطهم مجددًا بالعبادة الوثنية، وتعميمٌ للممارسة الكهانية بعد أن أصبحت متاحةً لكلّ مؤمن. أن يُعَدّ شخصٌ ما أكثر كفاءةً من غيره وأن يستشيره الآخرون لا يمنحه وظيفةً رسمية. وقد شجع تدوين المناهج المذكورة على هذه «العلمنة» التي سمحت بدورها بانفتاح هذه الممارسة على وصفاتٍ أجنبية (فارسية ويونانية). لم يعد

= *folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*، باريس، 1987 (الطبعة الثانية). [ملاحظة: صدر بالعربية في العام 2007 عن دار قدمس بعنوان: الكهانة العربية قبل الإسلام، ترجمة حسن عودة ورندة بعث (م)].

هنالك وحيٌ إلهي، بل معرفةٌ بشريةٌ يتم التعبير عنها بأسماء ممارساتٍ تستند إلى علم: «علم الحروف»، «علم الأعداد»، إلخ. غير أنّ ذلك بقي نتاجًا لحضارة المدن. أمّا عالم البداوة فبقي مخلصًا لممارساته القديمة، لا سيّما الطيرة التي كانت الأكثر تطورًا.

ب. النماذج الشعرية

في الشعر الذي يمثّل جزءًا أساسيًّا من الأدب العربي، النموذج الأقصى هو القصيدة، وهو أقوى ما يسم ما قبل الإسلام. تطورت القصيدة في الأدب الحضري بأسلوبين، إما بجعل كل مكونٍ شكلًا مستقلاً، وإما بالإبقاء على البنية الثلاثية الأصلية، مع بعض الحرية أحيانًا. لكنها في الحالتين تظهر كـ«حافظٍ» مهمٍّ مرتبطٍ بالموضوع. أمضى أحد الشعراء الكلاسيكيين، المتنبي (النصف الأول من القرن الرابع/ القرن العاشر)، طوعًا جزءًا من يفاعته بين البدو بهدف التعلّم، ما سمح له بمحاكاة النماذج القديمة وتجاوزها. وحتى مؤلّفٌ «حديث» مثل أبي تمام (النصف الأول من القرن الثالث/ القرن التاسع) ألّف ديوانًا لأفضل القصائد التي ستطلق عليها تسمية «ديوان الحماسة» (على الرغم من أنّ هذا المصطلح يشير إلى الشجاعة، فالعمل المذكور لا يعالجها إلا في القسم الأول، في حين تتطرق القصائد التسع التالية لمواضيع أخرى، ومنها موضوعات تقليدية في الجاهلية، كهجاء الخصوم أو كرم الضيافة)، وذلك ليدفع عن نفسه تهمة القطيعة مع الأساليب المكرّسة. عرف هذا الديوان نجاحًا هائلًا وقلّده شاعرٌ «حديثٌ» آخر هو البحتري (النصف الثاني من القرن الثالث/ القرن

التاسع)، وشعراء آخرون، لا في العالم العربي فحسب، بل كذلك في الآداب الإسلامية غير العربية (الفارسي والتركي والأوردي. . .).

تظهر بوضوحٍ في الموضوعات المطروحة سيطرة المظاهر الأخلاقية في التعريف التالي للشعر، والذي قدّمه في القرن الثالث/التاسع مؤلّفٌ شديد التديّن هو ابن قتيبة: «الشعر معدن علم العرب، وسفر حكمتها، وديوان أخبارها، ومستودع أيامها، والسور المضروب على مآثرها، والخندق المحجوز على مفاخرها، والشاهد العدل يوم النفار، والحجة القاطعة عند الخصام؛ . . . . وغضّ عين الحسود.»[1]

يمكن تمييز ثلاث فضائل أساسية. العِرض هو المعنى السامي للشرف الشخصي. ويمكن ترجمته بـ«السمعة الحسنة»، «الشرف»، «الروح»، «مادة الإنسان» (كان يشير في الأصل إلى أجزاء الجسم التي تتعرّق، وخضع لعملية روحنةٍ مشابهةٍ لما رأيناه بالنسبة لمفهوم «النفْس»). لا يظهر هذا المفهوم في القرآن، ووجوده في السنة النبوية قليلٌ جدًّا. وفي الممارسة، ماثله علماء اللغة غالبًا بـ«الحسَب» الذي يشير إلى الطابع البارز للآباء وإلى النبل الشخصي في آن. وبالفعل، تحتوي اللغة العربية على مصطلحاتٍ متعدّدة بصدد الحفاظ على العرض أو بصدد انتهاكه. ولا يمكن تطبيق هذه المصطلحات على الروح التي هي كيانٌ

(1) ابن قتيبة، «مقدمة كتاب الشعر والشعراء»، تحقيق وترجمة م. غودفروا دوموموبين M. Gaudefroy-Demombynes، باريس 1947، صفحة 36.

ماورائي، ولا على السمعة الحسنة التي لا يمكن أن تكون إلا موضوع مديح. الحسب هو إذًا تمظهر العِرض، ومعادله عمليًّا. هذا هو السبب في انتساب خصالٍ شديدة التباين، اجتماعيةٍ وذاتيةٍ في آن، إلى العرض: عدد أعضاء القبيلة أو العشيرة، خصال الشاعر أو الخطيب، الانتصارات، عدد الأبناء، الانتماء إلى مجموعةٍ معينة، الشجاعة، أن يكون المرء حرًّا، ممارسة الثأر، شرف زوجته، السخاء، حسن الضيافة، إلخ. الحسب فضيلةٌ ترتبط بالقوة، نقيضها الهوان، وتتسم بالتالي بطابعٍ حربيٍّ متأصل، في أصلها على الأقل، وبقيت، حتى فيما بعد، أساس كل تنظيمٍ اجتماعي. لقد زعزع تدخّل الوحي القرآني مفهوم الحسب من دون إلغائه، ومال إلى إبراز مفهوم الشرف.

الحِلم هو التحكم بالذات، وهو مفهومٌ يغطي طيفًا واسعًا من الأمور؛ من العدالة الصافية وضبط النفس إلى رحابة الصدر والتسامح، كما يخصّ كرامة الهيئة. وقد رأينا أنه يعارض الجهل في الأصل. لكن فهم نشوئه ليس سهلًا، وتتواجه فرضيتان في هذا الصدد. فقد افترض بشر فارس أنّ زعيم القبيلة الذي يسمح لشخصٍ أن يشتمه يمنع نفسه بذلك من أن يصبح طاغيةً، ما سيرفع المجموعة إلى مكانةٍ أسمى. هنالك وجهة نظرٍ أقرب من وجهة نظر المفكرين اليونانيين (انظر «سمو النفس» عند أرسطوطاليس) تبرز فكرة القوة الأخلاقية: اللامبالاة درسٌ أكبر يتم تقديمه للشاتم؛ كما أنّ لهذه الفضيلة طابعًا أرسطوطاليًّا. لا يظهر هذا المصطلح في القرآن على شكل اسم (بل على شكل نعت فقط، حيث ينطبق على الله ﷻ أو على شخصياتٍ قديمةٍ، ويعني حينذاك أنّه رحب

الصدر، يتأخّر في العقاب). تربَط بعض الشخصيات التاريخية باستمرار الحلم ما قبل الإسلامي، لا سيّما الخليفة الأموي الأول معاوية الذي يقدّم بذلك تلونًا سياسيًّا جديدًا نظرًا لأنّ السياق لم يعد سياق القبيلة فقط، بل سياق الإمبراطورية الإسلامية بأكملها.

الحلم أحد أربعة مكوناتٍ للشرف، مع الكرم والذكاء والشجاعة. هكذا يربط الشاعر أبو العتاهية (130/ 748 - نحو 210/ 825) بينه وبين الصمت، الملاذ ضدّ أي هجومٍ على العرض. هنالك عنصرٌ إضافيٌّ لاستمرار هذا المفهوم: على الرغم من التلوّن المغاير قليلًا الذي قدّمه الإسلام للحلم، فإنّ كلمتي إسلام وحلم تعارضان على التوالي الجهل، ما يؤدي نفسيًّا إلى الربط بينهما. لقد أمكن القول إنّ «كل عمل محمد، من وجهة نظرٍ أخلاقية، يمكن تمثيله بصورةٍ جيدة بوصفه محاولةً جسورةً لمكافحة آخر تطرفٍ للفكر في الجاهلية وإلغائه تمامًا واستبدال روح الحلم به نهائيًّا»[1]. لكنّ المفهوم ضمنيٌّ فقط في القرآن ويستنتج من استخدام كلمة جهل ومشتقاتها. غير أنّ بعض الآيات أكثر صراحةً، كالآية التالية: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمۡشُونَ عَلَى ٱلۡأَرۡضِ هَوۡنٗا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلۡجَٰهِلُونَ قَالُواْ سَلَٰمٗا﴾ [الفُرقان: 63]. في واقع الأمر، وبهدف إبطال ميول الشعب العربي، كان من المناسب إحلال «حضارةٍ» محلّ «بربرية» الجاهلية، وجَعل العرب

(1) T. Izutsu، أورده Ch. Pellat في باب «حلم»، موسوعة الإسلام، الإصدار الثاني، المجلد الثالث، صفحة 404أ.

أناسًا متحضرين، قادرين على لجم غرائزهم والصفح عن الإساءات، أي بكلمةٍ واحدة نشر فضيلة الحلم التي كانت حتى ذلك الحين محصورةً بنخبة. وكان ينبغي تسهيل هذا الإصلاح في العادات عبر الإيمان بيوم الحساب، ما يفرض قاعدةً للحياة على الأرض، وبالإله الوحيد الذي يجمع كل عناصر الحلم ويتكفّل بالانتقام للبشر عبر عقاب المذنبين.

الفضيلة الأساسية الثالثة هي المروّة (أو المروءة)، التي تشير إلى أن يكون الرجل رجلًا بمعنى الكلمة، إلى الرجولة. تطوّر هذا المصطلح لاحقًا، لكنّه حافظ دائمًا على روحه العريقة التي لم تتمكّن الأخلاق الدينية من خنقها، على الرغم من القول المأثور الذي يكرره المسلمون الأتقياء: «لا مروءة لمن لا دين له»[1].

تكمل صفاتٌ أخرى تلك الفضائل الثلاث. ويمكن أن تكون شخصيةً كالشجاعة (الحماسة) أو الصبر، أو جماعيةً كحسن الضيافة أو الإخلاص لأعضاء القبيلة.

ج. وجهة نظر الباحثين في علم الأخلاق

شهد المأثور الشعري أصداء في الإنتاج النثري. على سبيل المثال، اشتهر شخصٌ بارزٌ معاصرٌ لبدايات الإسلام لقّب بالأحنف لأنّه جسّد صفات الحلم في الجاهلية: رباطة الجأش والصفح وكظم الغيظ والوقار والرويّة ومعاداة النميمة. وهو أصل

(1) ابن حزم، كتاب الأخلاق والسير، تحقيق وترجمة ندى توميش N. Tomiche، بيروت 1961، صفحة 10.

المثل القائل: «أحلم من الأحنف». كما كرّس أعظم كتّاب النثر العرب، الجاحظ (القرن الثالث/ القرن التاسع)، وهو المؤلف الذي طوّر تحليل المشاعر وسمات الطباع إلى أقصى حد، مقطعًا طويلًا من عمله «كتمان السر» لتحليل الحلم عند الأحنف وعند معاوية. وقد عدّد لذلك صفاتٍ إضافية كان يتوجّب عليهما في رأيه التحلي بها ليستحقا سمعتهما استحقاقًا كاملًا.

أقدم دراسةٍ مكرسةٍ نوعيًّا للأخلاق هي دراسة «تهذيب الأخلاق» للنصراني اليعقوبي يحيى بن عدي (القرن الرابع/ القرن التاسع)[1]، وقد انتشرت على نحوٍ واسعٍ لأنها لم تتضمّن عمليًّا أية علامةٍ مذهبية، ما يجعل منها عملًا شديد التميّز. وينوس موقفها من فضائل الجاهلية بين القبول الصريح وبين شيءٍ من التخفيف، لا سيّما عبر تغيير المصطلحات (على سبيل المثال إحلال كلمة الشجاعة محلّ كلمة الحماسة). يقدّم لنا ابن عدي لوحةً قريبةً نوعًا ما من عقلية أصول الحضارة العربية. لكنّه يمثّل في الوقت نفسه نقطة استدلالٍ زمنية. إذ تفاقمت سيطرة الإسلام الدينية في رأيه في فترةٍ لا تزيد على نصف قرن، وتظاهر فصلٌ أوضح بين ما يمكن قبوله من خصائص الجاهلية وبين ما لم يعد ممكنًا قبوله. مع عالِم الأخلاق الفارسي ابن مسكويه (أواخر القرن الرابع/ القرن العاشر - بداية القرن الخامس / القرن الحادي عشر)، تحدّدت صورة الأخلاق العاديّة في بلاد الإسلام بالنسبة

---

(1) تهذيب الأخلاق لأبي زكريا يحيى بن عديّ، حققته وترجمته ماري تيريز أورفوا M.-Th. Urvoy، باريس 1991.

للإنسان حسن التربية الذي يبرهن على الأدب، وهي كلمةٌ تعني في آن معًا التهذيب والكتابة الأدبية.

يحمل كتاب ابن مسكويه نفس عنوان كتاب ابن عدي، «تهذيب الأخلاق»[1]. لاحقًا، أقرّ الفقيه الكبير الغزالي (القرن الخامس/القرن الحادي عشر) الأخلاق التي عبّر عنها ابن مسكويه كما هي فانتقلت بذلك إلى المجال الإسلامي العامّ، ما يجعل شهادته أكثر تمثيلًا. وقد كرّس تطورًا رسمه ابن عدي مع إحلال الحماسة محل الشجاعة، ما يخفف الطابع الحربي أصلًا للشجاعة. وتستكمل مفاهيم قبليةٌ محضة مثل قبيلة وضيف وثأر اختفاءها عنده لصالح مفاهيم أكثر شمولية. كما نجد في كتابه المفاهيم القديمة الرئيسية، لكن بوصفها مرجعياتٍ «ثقافية» إلزاميةٍ أكثر مما بوصفها ذات قيمةٍ انفعالية:

- **مفهوم العِرض**: «معنى الشرف»، يظهر ثلاث مراتٍ في هذا الكتاب، لكن في سياقاتٍ شديدة الخصوصية فقط. هكذا، ينبغي ألا يتم الحصول على الثروة بوسائل «تدنّس العرض»؛ التحكم بالذات مهمٌ بصورةٍ خاصة حين يتعلق الأمر بـ«شتم العرض»؛ أخيرًا، يقول عن التهكم إنّه ممارسة مهرّج، لا ممارسة «امرئٍ يصون عرضه».

- **مفهوم الحلم**: التحكّم بالنفس، أو سموّ النفس، يظهر

(1) أحمد بن محمد المعروف بابن مسكويه (320/ 321 - 420)، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ترجمه إلى الفرنسية وقدّم له وعلّق عليه محمد أركون، دمشق، 1969.

ست مرات، لكن في سياقاتٍ بالغة الخصوصية أيضًا. حين يتوازن جزء الروح الذي يتعرض للأهواء النبيلة، فهذه علامةٌ على التحكم بالذات وعلى الشجاعة في آنٍ معًا - لكنّ ابن مسكويه يجعل في موضعٍ آخر الصفة الأولى فضيلةً تخضع للصفة الثانية. وفي تتمة التحليل، لا يظهر الحلم إلا في قواعد لصحة الروح من جانب، وفي دراسةٍ خاصة بالنقائص من جانبٍ آخر، وبمعنى «سمو النفس»، لا بمعنى «التحكم بالذات».

- **مفهوم المروءة**: كرامة الإنسان، لا يظهر إلا ثلاث مرات وعرَضًا فقط. ولم تعد له قيمةٌ بالنسبة لذاته.

على عكس هذه المفاهيم الثلاثة التي كانت أساسيةً في الماضي، والتي لم تعد تتّسم إلا بمعنًى مخفّفٍ ودورٍ ثانوي، هنالك فضيلةٌ أخرى تقدّمت إلى الواجهة، هي فضيلة الصبر. كانت تلك الكلمة تشير في الجاهلية إلى المعنى شبه الفيزيائي لمعنى كلمة التحمّل، فصار ممكنًا أن تترجم بالأحرى بكلمة «الثبات» (انظر الحكيم اليوناني).

بطبيعة الحال، لم يفرض التطوّر، الذي رسمه ابن مسكويه، نفسه على الفور في كلّ الأراضي الإسلامية. إذ نجد على سبيل المثال مظاهر أقرب لأخلاق الجاهلية في دراسة الأندلسي ابن حزم (القرن الخامس/الحادي عشر). يجمع تعريفه للشجاعة بصورةٍ مميزةٍ مظاهر عربيةً تقليدية (بذل النفس ذودًا عن الدين والحريم وعن الجار المضطهد وعن المستجير المظلوم وعن الهضيمة ظلمًا في المال والعرض، إلخ) مع مظاهر دينية (وفي سائر سبل الحق [...] وبذلها في عرض دنيا تهوّرٌ وحمق،

وأحمق من ذلك من بذلها في المنع عن الحقوق والواجبات، إلخ)[1].

هكذا، إلى جانب تكرار النماذج الأدبية ما قبل الإسلامية في الوسط البدوي وبقاء المثل الأخلاقية الموافقة له، نلحظ تدرجًا مرتبطًا بالحوامل الأدبية. وقد بقي الشعر خاضعًا لهذا العالم الذهني خضوعًا واسعًا. أما النثر فاكتسب حرّيةً أكبر وحكم بقدرٍ أكبر من التراجع. أصبح كتّاب علم الأخلاق قادرين على الانتقاء، وشهد منعطف القرن الرابع / العاشر تخفيفًا شديدًا لصالح موقفٍ أكثر تأثرًا بالمشروع الديني وبنفوذ الفكر اليوناني. لكن، حتى حينذاك، بقي الفكر ما قبل الإسلامي حاضرًا، حتى لو لم يكن ذلك إلا كخلفيةٍ ومرجعيةٍ إلزاميتين.

(1) ابن حزم، كتاب الأخلاق والسير، مصدر سبق ذكره، صفحة 90.

الفصل 2

بنى الأفكار في القرآن

القرآن هو كتاب الإسلام المقدس، لذا فهو يحتوي أصول عقيدةٍ - وحدانية الإله، الخالق والوهّاب؛ وحيٌ متتالٍ لـ«شرائع» تثبت وجودها ويُبطل بعضها بعضًا جزئيًّا على مرّ الزمن، وصولًا إلى الشريعة التي أتى بها محمّد، «ختم» النبوّة، إلخ. - نجدها بطبيعة الحال لدى كلّ مفكّرٍ يوصف بأنه «مسلم»؛ هذا الأمر من اختصاص تاريخ الأديان لا تاريخ الفكر. أمّا ما يسترعي اهتمامنا هنا، فهو أنّ هذا الكتاب، بوصفه «نصًّا»، يقدّم عددًا من المرجعيات المفاهيميّة والشكليّة، ويبدو بذلك أصلًا لمسارٍ نوعيٍّ للأفكار. ولئن كان تبنّي المفكرين المسلمين لعقائد القرآن إلزاميًّا، فهم أحرارٌ بالنسبة لموضوعاته وطرائقه. ولا يعني تبنّي المرء لها كليًّا أو جزئيًّا فقط أن يكون مسلمًا فحسب، بل يحدّد انتماءه إلى «مذهبٍ» معينٍ داخل الإسلام. كما يستطيع أشخاصٌ ناطقون بالعربية من غير المسلمين الانضمام إلى إحدى طرائقه مع رفضهم لإيمانه.

على الرغم من أنّ النصّ القرآني لم يتخذ صورته النهائية على هيئة نسخةٍ واحدة، تدعى «مصحف عثمان»، إلا في القرن الرابع/العاشر، وأنّه لا يزال يتوجّب تأريخ كلٍّ من مآلِ هذا النصّ

والإلغاءِ التدريجي للنسخ المغايرة له[1]، فنحن لن نتفحّص هنا إلا هذه النسخة الرسمية، وهي الوحيدة التي نستطيع العمل عليها حاليًّا، لأنّه لا يُعرف عن النسخ الأخرى إلا ترتيب تصنيف السور فيها[2] وبعض التباينات في القراءة، يقبلها الدين القويم (الصراطي)[3]. والحال أنّه ليس لهذه التباينات أي تأثيرٍ في ما يشغلنا حاليًّا. أمّا بالنسبة لترتيب السور، ونظرًا لأنّ مبدأ التصنيف وفق الطول المتناقص مقبولٌ عمومًا، فالتبدلات في هذا الترتيب تعني نقلًا لمقاطع من سورةٍ إلى أخرى وفق نظامٍ محدّد. إذ ربما تموضعت بعض المقاطع الموجودة في سورةٍ طويلةٍ من المصحف في مكانٍ آخر في نظامٍ كانت وفقه السورة نفسها أقصر بكثير. وحدها إمكانية دراسة مخطوطات قرون الإسلام الأولى، المخفية حاليًّا، تسمح بقول المزيد[4]. لكن الأرجح ألا تكون الخطوط

---

(1) انظر: *The Origins of the Koran. Classic Essays on Islam's Holy Book*، منشورات ابن الوراق، آمهرست، 1998؛ M. Sfar, *Le Coran est-il authentique?*، باريس، 2000؛ A.-L. de Prémare, *Les Fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*، باريس، 2002، صفحة 227-340.

(2) انظر: ابن النديم، الفهرست، تحقيق فلوغل Flügel، أعيدت طباعته في بيروت، دون تاريخ، صفحة 26-28؛ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، بيروت، دون تاريخ، المجلد الأول، صفحة 139-141.

(3) انظر: معجم القراءات القرآنية، تحقيق مكرم وعمر، الكويت، 1402/1982، 8 مجلدات.

(4) انظر: H. C. Graf von Bothmer, K. H. Ohlig, G. R. Puin, «Neue Wege der Koranforschung», *Magazinforschung*، المجلد الأول، 1999، جامعة سارلاند Saarlandes، صفحة 33-46.

العريضة لمحتوى النصّ قد تغيّرت تغيرًا جوهريًّا بفعل هذه التغيرات «التربوية».

1. علم الكون

انتقاد الوثنية في الجزيرة العربية هو أقدم أشكال السجال في القرآن، نظرًا لأنّ معظم سكّان مكّة كانوا يدينون بها. لذلك، فهو حاسمٌ في منظوره، إلى حدّ تأثيره في النظرة إلى الأديان الأخرى، حتى التوحيدية منها (على سبيل المثال، يمكن أن يجري الخلط بين إنكار الثالوث المسيحي وإنكار أُسر الآلهة - الأصنام)[1]. يشير الكتاب إشارةً واضحةً إلى عددٍ من العادات الوثنية التي يستنكرها، غير أنّه يمكن تضمين تلك العادات الخاصة بالعبادة الدينية[2] أو حتى بالعلاقات الإنسانية[3] في الرؤية التطورية لـ«الشرائع» الدينية التي أشرنا إليها أعلاه. هكذا ينكر ابن قتيبة أنّ النبي ﷺ كان وثنيًا، مشيرًا إلى الوضع الذي سبق الوحي والذي لم يكن إلا «خللًا» ينتظر أن يتمّ تصحيحه[4].

في المقابل، هنالك مظاهر لا يمكن عزوها إلى مجرّد خلل، فقد قدّم الإسلام لها رؤيةً مختلفةً اختلافًا جذريًّا. هذه هي

(1) على سبيل المثال، القرآن، [مريم: 35] و[النّساء: 171].

(2) التصفير والتصفيق حول الكعبة؛ الحجارة المنصوبة وأسهم الكهانة.

(3) تطليق الزوج لزوجته بقوله لها: «أنت عليّ كظهر أمي»؛ اعتبار الابن المتبنى كابن؛ لعبة الميسر (لعبة حظ تنافسية الطابع تؤدي إلى تدمير الممتلكات).

(4) G. Lecomte, *Le Traité des divergences du ḥadīth d'Ibn Qutayba*، دمشق، 1962، صفحة 123-127.

حال الممارسات التي تعود إلى «تأثيرٍ ثقافي» فقهي[1]، تجري إدانة طابعها الصنعي: «ليس الله ﷻ هو من سنّ ذلك!» كل الكتاب يدعو مع ذلك إلى التأمّل في آيات الطبيعة التي تحيل إلى خالقها. وتتسم أهمية هذا التعارض بأنّه إذا كانت المعتقدات الوثنية لا تتعرّض عمومًا إلا للاستنكار، فحالات الدحض الصريح توجّه فقط إلى مثل هذه الممارسات الثقافوية - بالسخرية منها أو بنزع أسطرتها عبر تفسيرٍ يتّصل بالطبيعة. وبصورةٍ أعمّ، فتبجح الإنسان الذي «يخلق» آلهةً عقيمةً تفتقر إلى الحياة، هو المدان في لوحة عجائب العالم[2].

من جانبٍ آخر، تتدخل الطبيعة تدخلًا مباشرًا في نبوّة محمّد ﷺ بأسلوبين. هنالك في المقام الأول تذكيرٌ بتأثير العناصر على تاريخ البشر، سواءٌ أكان هذا التأثير إيجابيًّا، كوسيلةٍ قدّمها الله ﷻ - المطر الذي يخصب الأرض؛ البحر الذي يحمل السفن التجارية. . . -، أم سلبيًّا، كعقوبة - الكوارث التي أبادت الشعوب الكافرة. وفي المقام الثاني، بقي النبي ﷺ، على الرغم

(1) تقديم جزءٍ من المحاصيل والمواشي للأصنام [الأنعَام: 136]؛ تحريم بعض الحيوانات [الأنعَام: 138-139 و143-144]؛ تطيرات تخص الأهلّة [البَقَرة: 189]؛ البحيرة = ناقةٌ تشق أذنها حين تصبح أمًا عشر مرات أو يكون خامس عجولها أنثى [النِّسَاء: 119]؛ [المَائدة: 103]؛ السائبة = ناقةٌ تحرر باسم أحد الأصنام [المَائدة: 103]؛ الوسيلة = نعجةٌ تقدّس حين تلد توأمًا للمرة الخامسة [المَائدة: 103]؛ الحامي = جملٌ يقدّس حين يصبح جدًّا أو خمس مراتٍ أبًا [المَائدة: 103].

(2) انظر المقطع الطويل من مطلع سورة النحل حتى الآية 21.

من مكافحته لعبادة الكواكب، متشربًا بالبلاغة المصاحبة لها:
هكذا تتدخّل النجوم ثلاث مراتٍ كضمانٍ ليمينٍ أقسم به.

هكذا، وعلى الرغم من أنّ القرآن لا يتضمّن أي مقطعٍ يقدّم بوضوحٍ علمًا للكون، من المهم ملاحظة أنّ هذا العلم موجود، كامنٌ في كلّ العرض ويمكن توضيحه بتحليلٍ يعتمد علم الدلالة[1]. وبالفعل، على مدى النص تتوارد التذكرة والوعد والوعيد، أي التناقض بين الجنة وجهنّم، وهو تناقضٌ يتّخذ على الفور هيئة تعارضٍ بين العناصر (الماء المخصب مقابل النار) وكذلك هيئة تحديد موضع (فضاءٌ مسيطرٌ وواسع مقابل هاويةٍ ضيقة). إذًا، يفرض هذا المخطط رؤيةً شاقوليةً للكون تقطع مع الرؤية الأفقية السائدة في الشعر ما قبل الإسلامي، وذلك لانشغاله بالبشر وحدهم وبما يمسهم مسًّا مباشرًا. غير أنّ العالم السفلي يلعب دورًا في هذه التراتبية، يُدخل فيها تعقيدًا أكبر وبالتالي ديناميةً معينة. في ثنائية الجنة - جهنّم الأساسية، يكون الماء والنار عنصرين مسيطرين ليس بقيمتهما الرمزية فحسب، بل لأنهما كذلك يفرضان طابعهما على العنصرين الآخرين، التراب والهواء، ويؤثران فيهما. هنالك سكونٌ نسبي. إنها على نحوٍ ما وجهة نظر الله ﷻ. لكنّ القرآن يتوجّه إلى الإنسان ويدعوه للنظر إلى العالم. هكذا تتزاوج رؤيتان: إذا نظر الإنسان إلى الأعلى رأى السماء أولًا، مع الرياح التي تجسّد عنصر الهواء، وافترض ما وراء ذلك

(1) انظر H. Toelle, *Le Coran revisité. Le feu, l'eau, l'air et la terre*، دمشق، 1999.

مِن وجود سماءٍ هي موطن الآلهة، يأتي منها الماء وهي موضع الجنة. وإذا نظر إلى الأسفل، وجد أولًا التراب وتخيل تحته نار جهنم. لم نعد أمام امتصاص عنصرين لعنصرين آخرين، بل أمام تراتبيةٍ للعناصر الأربعة وفق ألفةٍ ثنائية. علاوةً على ذلك، ربما تؤدي عدّة عوامل إلى تعقيد المخطط، كنوعية التراب وتنوع المطر، عذوبة الماء أو ملوحته، إلخ. وبالفعل، تتميّز قدرة الله الكلية بانتظام أحداث الكون، وهو انتظامٌ يُظهر سنّة الله التي يفرضها بحريةٍ على نفسه، بقدر ما تتميّز بعدم انتظام نتائج الفعل البشري على العالم، وهو عدم انتظامٍ يشهد على أنّ الله هو العلّة الفاعلة الحقيقية الوحيدة.

هكذا يعيد القرآن، في تجاوزٍ للرؤية المحدودة لدى عرب الجاهلية، الربط مع رؤيةٍ كونيةٍ متطورةٍ إلى حدٍّ ما، كانت موجودةً في الشرق الأوسط القديم وفي العالم الهيليني. ربّما أدّى توسّع الإسلام في المناطق التي وسمتها هذه الحضارات إلى نزاعات؛ هكذا، فإنّ افتراض وجود ألفةٍ بين الهواء والماء من جانب وبين التراب والنار من جانبٍ آخر قد تلتقي الموضوعة التوراتية عن «الأرض اليباب»، لكنّه يناقض علم الكون اليوناني الذي يجمع بين الهواء والنار من جانب وبين الماء والتراب من جانبٍ آخر. وعلى العكس من ذلك، يمكن أن تقوم مظاهر أخرى بدور المعابر. صحيحٌ أنّ إجلال النور يناقض على سبيل المثال في أحد جوانبه المظهر المتشدد للتعارض الأولي ويضع الإفراط في جهنم (الظلمات المطلقة)، لكن كذلك في السماء الجوية كإحدى إمكانياته (الشمس المبهرة). في المقابل، تعرف سماء الآلهة على

الدوام نورًا متناغمًا، لا تقدّمه السماء الجوية إلا عرضًا. إذًا، تتميز الجنة بالاعتدال، في حين أنّ الإفراط، وهو علامة جهنم، أمرٌ مرذول. تقوم الصلة على الفور مع الأخلاق، إذ يعلن القرآن أنّه يقيم أمةً وسطًا، ما يمكن تقريبه من مصطلح ***mêden agan*** (لا شيء فائض) اليوناني.

2. الأنتروبولوجيا

مثلما ألغى علم الكون تأليه الكواكب وأخضع كل شيءٍ لمن صنعها (المصوِّر)، جُرّد الإنسان من مزاعمه المتّصلة بإقامة نظامٍ بعاداته المختلقة ولم يعد يُنظر إليه، هو أيضًا، إلا كمخلوق. بالتالي، أصيب بـ«ضعفٍ أنطولوجي»[1] ناتجٍ من جانب اللاكائن المتواجد فيه بالضرورة[2]. وحتى حصة النشاط المعترف بها لديه والتي تضعه فوق الطبيعة تبدو منسوبةً إلى اللاوعي، مثلما تقترح آيةٌ شهيرة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[3].

---

(1) الأنطولوجيا: علم الكائن (م)،

(2) انظر: J. Jomier, *«La faiblesse ontologique de l'homme selon le Coran»*, Recherches d'islamologie، مجموعة مقالات مقدّمة لجورج أنواتي Georges Anawati ولويس غارديه Louis Gardet من زملائهما وأصدقائهما، لوفان 1978، صفحة 149-158؛ وللمؤلف نفسه، *Dieu et l'homme dans le Coran. L'aspect religieux de la nature humaine joint à l'obéissance au prophète de l'islam*، باريس 1996.

(3) القرآن، [الأحزاب: 72]. حول مدى كلمة جهول، انظر أعلاه، الفصل الأول.

هذا الضعف الأنطولوجي هو بطبيعة الحال موضوعةٌ مشتركةٌ في كل الأديان الخلقية التي تؤكّد أنّه ﴿...لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشّورىٰ: 11]. عبر تكرار صيغة «الله أكبر»، لا يعني المؤمنون أنّ الله «هو الأكبر» فحسب، بل كذلك أنّه «وحده» الكبير. ينتج من ذلك أنّ أحدًا لا يدوم غيره، في حين أنّ كلّ المخلوقات آيلةٌ إلى الزوال. والحال أنّ هذه الموضوعة الثانية، الموجودة أيضًا في التوراة (سفر الجامعة)، لا تلعب فيها دورًا أساسيًّا، في حين أنّ الصيغة القرآنية ﴿...كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القَصَص: 88] هي إحدى ركائز الفكر الإسلامي، وينتج من ذلك عددٌ من العواقب الأنتروبولوجية.

أ - لا يكتفي القرآن بالتذكير الدائم بأنّ الله خلق كلّ شيء، بل يستخلص أيضًا أنّ ذلك دليلٌ على وحدته، مجادلًا في أنّ أحدًا لا يستطيع تحقيق ما حققه الله. ويعني ذلك بصورةٍ غير مباشرة تعيين حدودٍ واضحة للإنسان. يشدِّد الكتاب على ذلك خصوصًا بصدد الإنجاب. لكنه يعني ضمنًا أنّ كل ما يفعله هذا الإنسان يفترض مسبقًا فعل الله. سوف يوسّع علم الفقه الإسلامي ذلك وصولًا إلى إعادة النظر في كل سببٍ ثانويٍّ عمومًا.

ب - إنّ التأكيد القرآني أنّ الله «يعلم» كل شيء، ما يعني ضمنًا الذكر المتواتر ليوم الحساب، يقود إلى معارضة العقل البشري به. وهذا العقل محدودٌ لأنّه يرتبط بعدة عوامل كالعمر والجهل بحقائق متعدّدة، واستحالة تمكّن الإنسان من التنبؤ بالمستقبل، إلخ. وبالتالي، الأفضل لنا أن نصمت أمام الله الذي

لا نتمكّن من فهم خططه. هنالك مقطعٌ شهير [الكهف: 60-82] يظهر موسى حائرًا أمام ثلاثة أفعالٍ تبدو له مستنكرةً ويقوم بها شخصٌ غامضٌ، لا يمكن تفسيرها إلا وفق معطياتٍ تبقى خفيةً على الإنسان العادي. من المناسب إذًا الاعتراف بالعجز وعدم الشعور بالحنق. سوف يجري استبطان ذلك لاحقًا عبر الاستخدام المتواتر لصيغة «الله أعلم».

ج - يكرّر القرآن أيضًا أنّ الله ﴿...يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾، فيهدي إليه بصورةٍ خاصةٍ من يشاء ويضلّ من يشاء [الرّعد: 27]. وهذا يعني أمرين: الأول أنّه ليس عليه تقديم حسابٍ لأحد. والثاني هو أنّ أحدًا لا يستطيع معارضة ما قرّره. وتوحي هذه النقطة الأخيرة للإنسان الذكيّ أنّ عليه «الخضوع» (إسلام). لكنّ هذا الخضوع مطمئنٌ لأنّ الله التزم من جانبٍ آخر التزامًا مزدوجًا. فقد كتب على نفسه الرحمة [الأنعَام: 54] وكان حقًّا عليه نصر المؤمنين [الرُّوم: 47]، وما يقارب ذلك من المبادرات الإيجابية الأخرى كإرسال الأنبياء دوريًّا، ما يعني أنّ الله ﷻ يهدف لتحقيق سعادة الإنسان في هذا العالم وفي العالم الآخر. سوف نلتقط في العصر الحديث صيغًا أخرى يجري تفسيرها بأنّها التزامٌ من الله تجاه نفسه، لا سيّما فكرة أنّه لا يستردّ حسناته من البشر إلا إذا قاطعوه.

د - تفلت الطبيعة، الخاضعة لله، بسهولةٍ من الإنسان، أو تبدو على الأقلّ شديدة الهشاشة بين يديه. لا يؤكد القرآن ذلك تأكيدًا إيجابيًّا، لكنّه يستعمل أساليب غير مباشرة. هنالك بدايةً

التساؤل التشكيكي: «أأمنتم...»[1]. كما يورد الكتاب جملًا شرطيةً: لا يستطيع الإنسان فعل شيءٍ «إن» حدث مثل هذه الكارثة. هكذا يجري خلق مناخ ريبةٍ لدى الإنسان تجاه نفسه، وهو مناخٌ يديمه تكرار الجملة الشعائرية: «لا قوة إلا بالله».

هـ - قد تتبدّى قدرة الله المطلقة بأشكالٍ متناقضة. ويتمّ ذلك في معظم الأحيان عبر انتظام الظواهر، وهو ليس سوى «عادةٍ» يمارسها بحرّية (سنة الله)، لكنه يستطيع أيضًا تعديلها بالمعجزة. على النحو نفسه الذي يتوجب فيه على الإنسان الإقرار بأنّه لا يعلم كل شيء، عليه أن يبدي امتنانه تجاه الله ﷻ مهما حدث، مؤمنًا بأنّ الله قد خلق كل شيءٍ «لكم». إذًا، كل شيءٍ آيةٌ يتوجب على الإنسان تأملها، لا سيّما عبر الإقرار بأنّه ما دام الخلق ممكنًا، فإنّ «خلقًا جديدًا»، أي البعث، أمرٌ ممكنٌ أيضًا.

لا تتضمّن نصوص الأديان التوحيدية المنزّلة (التوراة العبرانية، العهد الجديد، القرآن) كلمة «عقل» بالمعنى الحديث للكلمة، وليس من المفروض أن تتضمنها. لفظة «عقل» العربية غير موجودة كاسمٍ في القرآن. هنالك فقط صيغٌ لجذر ع ق ل، تشير إلى «الفهم». لكنّ هذه الصيغ جمّة، إذ ترد تسعًا وأربعين مرة، وفي معظم الأحيان على شكل إيعازاتٍ صارمة: ﴿...أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ أو ﴿...لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾. لكنّ النصّ يبدو أحيانًا أكثر صراحةً حين يتحدّث عن «الآيات»: ﴿...قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾

---

(1) على سبيل المثال، القرآن، سورة الملك، الآيتان 16-17 اللتان تذكران كوارث محتملة.

[آل عِمرَان: 118]. تمضي بعض آيات القرآن أبعد من ذلك فتذكر طبيعة هذه العلامات. معظمها سريع، لا بل تلميحي، لكنّ بعضها [البَقَرة: 164]، [الرّعد: 2-4] يقدّم أمثلةً بليغة، كلها مستعارةٌ من الطبيعة وتظهر من جانبٍ نظامًا - تعاقب الليل والنهار، سير الكواكب، تغيّر الرياح، إلخ. - ومن جانبٍ آخر علامةً على التدخل الرباني - اختلاف خصب النباتات التي يعالجها الإنسان معالجةً متساوية، إلخ.

لكنّ القرآن يصطدم على الفور باعتراض: إذا كان يكفي المرء أن يتلقى ما تعلّمه إياه الطبيعة، فكيف يفسّر أنّ عدد المتلقّين قليل؟ ينبغي إذًا إدخال بعدٍ جديد، بعدٍ أكثر ارتباطًا بالدين المحض، وهو ما يمكن أن ندعوه شكلًا من «الرحمة»، بما في ذلك في قبوله الجنسيني[1] للانتقاء: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾ [العَنكبوت: 43] أو ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَيَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [يُونس: 100].

تفسّر هذه النقطة الأخيرة تقديم مفهومٍ آخر، هو مفهوم «طبيعة» الإنسان. نلاحظ منذ البداية الفارق في المعالجة التي يقدّمها النص بالمقارنة مع معالجة مفهوم «عقل». رأينا أنّ الجذر ع - ق - ل متواجدٌ بوفرة، خلافًا لكلمة عقل؛ في المقابل، يرد الجذر ف - ط - ر مرّةً على الأقل بصيغة (فطرة) رغم كونه أقل

(1) تسليمي (نسبةً إلى جنسينيوس)، وهو مذهبٌ يؤمن بقضاء الله وقدره منذ الأزل وبالسلطة المطلقة للنعمة الإلهية وينفي حرية الإنسان في اختيار مصيره (م).

ورودًا، وذلك في مقطعٍ أساسي يشير إلى الاستعداد الطبيعي لدى الإنسان للتعرّف على ربه الحقيقي: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الرُّوم: 30]. فالعقل إذًا، ليس مجرد وسيلةٍ طبيعيةٍ لمعرفة الحقيقة والخطأ، على طريقة العقل الأول logos الرواقي، بل يتميز بتلونٍ ديني أكثر بروزًا بكثير. من هنا كانت التباينات اللاحقة بين المدارس الفقهية، حيث يقول بعضها إنّ الإنسان بطبيعته يتعرّف تلقائيًّا على الله إذا لم يحوّله التحريف الذي يقوم به أبناء جلدته نحو هذا الدين الزائف أو ذاك؛ وتؤكّد المدارس الأخرى ضرورة التنزيل ليس كعاملٍ مساعدٍ فحسب، بل **لكلّ** البشر، حتى أكثرهم إخلاصًا. هذا ما ستختصره اللغة العربية التي تحبّ السجع كثيرًا، في ثنائية عقل ونقل: الأول طبيعي، والثاني تاريخي. سوف يعالج أكثر الناس تدينًا الأول بتشكيك، لكن في معظم الأحيان، سوف يعدّ كون المرء كفؤًا في العلوم العقلية وفي العلوم التقليدية **في آنٍ معًا قمةً له.**

يوصلنا ذلك إلى مسألة «العلم» بمعنى المعرفة. يستعمل القرآن استعمالًا هائلًا هذا المفهوم بكل أشكاله (فعل، نعت، اسم)، رأينا توًّا أمثلةً عليه [العَنكبوت: 43]؛ [الرُّوم: 30]. لكن من المناسب أن نعيّن جيدًا التوجّهات وفق ما إذا كان الأمر يتعلق بالله أم بالإنسان. فمن «أسماء الله الحسنى» نجد اسم «العالِم»، وبصورةٍ خاصة بصيغة المبالغة «العليم». أي أنه يعلم كل شيء، الظاهر منه والخفي. باختصار، هكذا تتم الإشارة إلى العلم

الشامل والكلي. لذلك، سوف يعدّ بعض الفقهاء نعتي «عالِم» و«عاقِل» متعادلين. فعلى مثال القرآن، يعدّون القدرتين المتصلتين بهذين النعتين مجرد تراكمٍ للمعارف. أما بالنسبة للإنسان فتستعمل كلمة «علم» بوصفها تشير إلى التنزيل حصرًا. هكذا أشارت كلمة «علم» حتى وقتٍ قريب إلى المعرفة الدينية بمختلف أشكالها[1]: معرفة القرآن وسنة النبي أو الصحابة (الحديث) وقواعد الشريعة التي يمكن استخلاصها منهما (الفقه) وعناصر تفسير النصوص الناتجة منهما (التفسير؛ وسوف نعارض بين التفسير «بعلم»، وهو الوحيد الصالح للعقول التقليدية، وبين التفسير «بالرأي»، الذي تجري مماهاته مع التفسير «بالهوى»)، لا بل المعطيات التاريخية ما دامت تعبّر عن خطّة الله في البشرية. ولن يجري لوقتٍ طويل التعبير عن مفهوم «العلم» مثلما نفهمه حاليًا عنه بكلمة علم إلا مرفقًا بموضوعه المحدّد (الطبيعة، الفلك، الهندسة...).

3. التاريخ

خلافًا للتوراة التي تتضمن عدة كتبٍ ذات مظهر تأريخي، لا ينظر القرآن إلى التاريخ إلّا عرَضًا. وهو لا يتضمّن أي مقطعٍ يعرض التاريخ لمجرد عرضه. ظهر الأدب حول هذا الموضوع باكرًا جدًّا، بل إنه شهد لاحقًا في بعض الحالات شيئًا من التقديس العفوي، مثلما حدث بالنسبة للسيرة النبوية، لكنّه بقي خارج القرآن الذي لم يذكر الماضي إلا لتوضيح الحاضر،

(1) بهذا المعنى فقط ينبغي أن نفهم حديث الرسول ﷺ الشهير: «اطلبوا العلم ولو في الصين».

وخصوصًا لإبراز العداء الذي تعرّض له محمد ﷺ، كما كانت عليه حال الأنبياء جميعًا.

لهذا السبب، يقدّم التاريخ مثلما ينظر إليه القرآن مظهرًا أول هو مظهر «التكرار». وشكله الرئيسي هو تكرار ما يمليه كتابٌ مقدس: مثلما «نزل» القرآن على محمد ﷺ، فقد أكّد أنّ التوراة نزلت على موسى والمزامير على داود والإنجيل (بالمفرد) على عيسى بن مريم عليه السلام (إبدال إسلامي بين يوشع العبري ويسوع العربي النصراني). إنها الطريقة النوعية التي يجهد القرآن لحلّ مشكلةٍ ماورائية عبرها، وهي مشكلة ظهور التسامي في الحلول. هناك حيث تجد اليهودية الحلّ في تحالفٍ بين الله وشعبٍ معين، وحيث تختار المسيحية تجسّدًا لله، يدحض الإسلام التسامي بقّوةٍ[1]، لكنّه يقترب من الحلول، مع تأكيده بقوةٍ أنه مستحيل، واضعًا تصوّرًا مفاده أنّ «نزول» كتابٍ هو حقًّا شكلٌ من أشكال التجسّد الإلهي. كما يجد نفسه في مواجهة مشكلاتٍ مشابهة، وتجد مختلف دراسات السيد المسيح ما يوازيها في الأطروحات المتنوعة حول كون القرآن مخلوقًا أو غير مخلوق. هكذا يفضي هذا الشكل الأول للتاريخ إلى إفراغٍ للتاريخ.

في المقابل، يتضمن القرآن مظهرًا ثانيًا يمثله مفهوم «المراحل» في العملية المفضية إلى وجود كتبٍ مقدسة[2]. تتوافق

(1) انظر سورة البقرة، الآية 124: حين اختير إبراهيم ليكون «إمامًا للبشر»، طلب أن تستفيد ذرّيته أيضًا من هذا الاختيار؛ فأجاب الله: ﴿...لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾.

(2) انظر J. Jomier, «*Coran, révélation et histoire*», Annales du =

المرحلة الأولى مع ما رأيناه بصدد علم الكون، أي وحي الله عبر عمله كخالق. تضاف إلى ذلك مرحلةٌ ثانية تشكّلها تدخلاتٌ مباشرة لله في التاريخ: فقد أرسل أنبياء لشعوبٍ بعينها، وأتى هؤلاء الرسل عبر العصور بتشريعاتٍ متنوعة، صالحة لزمنٍ وقومٍ معينين، هما زمن الرسول المعني وقومه[1]؛ واجب «طاعة» هذا الرسول مفروضةٌ والكتاب يفصّل بجذلٍ العقاب الذي يتعرّض له العصاة. في الموضع الثالث فقط تأتي كتابة الشواهد. ربما مالت الحركات الدينية والكتّاب اللاحقون إلى تفضيل إحدى المراحل الثلاثة، لا سيما المرحلة الأخيرة، غير أنّ المفردات القرآنية شهادةٌ لا يمكن دحضها على استمرارية تلك المراحل. فكلمة آية تستعمل إشارةً إلى الظواهر الطبيعية، كما رأينا، بقدر ما تستعمل إشارةً إلى أحداث الماضي. والمثال الأوضح هو مثال «الشعراء» في سورة الشعراء، وهي نوعٌ من اللازمة التي ترد بعد ذكر الأرض ونتاجاتها بدايةً، ثم سبع فصولٍ من تاريخ الأنبياء، وتشير إلى كلٍّ من «الآيات». كذلك كلمة «عبرة» تعني في الآن عينهِ «درسًا» تقدمه الظواهر الطبيعية و«الدرس» الذي يقدّمه التذكير بالأحداث.

تتطرّق عِبَر التاريخ المنظور إليه على هذا النحو إلى الحاضر بصورةٍ خاصة. ويفيد التاريخ في رسم صورة المسلم الكامل عبر الشخصيات المذكورة التي توصف دائمًا بأنها «أنبياء»، وهي

département des lettres arabes (Institut des lettres orientales), = université Saint-Joseph, 6-B، 1991-1992، صفحة 195-212.

(1) وحده محمد قدّم تشريعًا نهائيًا ، ومن هنا القول الفقهي: «الدينُ واحدٌ والشريعة مختلفة».

شخصياتٌ كاملةٌ لا تخطئ، أو أنها على الأقل تستدرك بسرعةٍ كبيرةٍ أي خطأٍ يقلّل النصّ من أهميته ويفيد بصورةٍ خاصة في إظهار غفران الله. ويشفُّ التاريخ دائمًا عن صلة الله الفردية بالبشر. وهو يظهر القسَم الذي أقسمه الله لنفسه بأن ينتصر لأنبيائه ويسحق معارضيهم، ما يمكن أن يبدو وكأنه تلقّفٌ للموضوعة التوراتية حول الإله الذي يقاتل من أجل قومه.

في المقابل، لا يستبق القرآن المستقبل إلا في نقطةٍ واحدة: تأكيد الانتصار النهائي للإسلام على الأديان الأخرى، بصيغةٍ ساخرة ﴿...وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾ [التّوبَة: 33]. أما بالنسبة لما تبقى، فالقرآن ينتقل مباشرةً إلى الغايات النهائية.

لمثل هذا التصور عدة عواقب ضمنية ستغذي إشكالية الفقه الإسلامي، أوضحها هو التباس النص الذي يقع، نظريًا، خارج التاريخ باعتبار أنّ محمدًا ﷺ قدّم وحيًا نهائيًا يصلح لكل إنسانٍ أيًا كان، ويستخدم في الوقت نفسه لغةً نوعية، هي اللغة العربية. يضاف إلى ذلك تنوّع المفاهيم التي يقرّها القرآن بتمييزه الصريح بين الآيات «المحكمة» وبين الآيات «المتشابهات» [آل عِمرَان: 7]. هنا مصدر العديد من النقاشات حول موقع اللغة العربية: هل هي لغة أمٌّ ستتوّجها لغةٌ أخرى تنبع من الأحرف المعزولة التي تظهر في بداية بعض السور، أو حتى المتخيلة تحت اسم «سريانية» بوصفها قد سبقتها زمنيًا؟ هل هي لغة الله التي ستواجه المنطق اليوناني «الأجنبي»؟ هل هي لغة نصٍّ مقدّسٍ صعب الفهم أحيانًا ويتم شرحه بالمقارنة مع نصوصٍ شعريةٍ دنيويةٍ سابقةٍ أو معاصرةٍ له، رغم سعيه للتمايز عنها؟

بالنسبة للقرآن، لا يعلّمنا التاريخ بوصفه كذلك شيئًا ولا يكشف لنا جديدًا: جلّ ما يقوم به هو استمرارية تعاليم الدين الطبيعي وإبرازه. وهو يفيد فقط في تذكير الناسين من البشر بوضعهم كمخلوقات. بل أكثر من ذلك، ففعل الإنسان يحطّ بالضرورة من قيمته، والله مرغمٌ على التدخل عبر أنبيائه لـ«الإصلاح»، في مواجهة «انحرافات» البشر[1]. بصورةٍ عامة، ليس لتنوّع التشريعات إلا هدفٌ وحيد هو حماية التوحيد المعرّض للخطر. والحال أنّ الانحراف الرئيس الذي قدّمه الإنسان هو «تحريف» أو «تبديل» للنصوص الموحى بها تباعًا، تحريفًا أدى إلى أن يكون ما يتوافر بين أيدي اليهود والنصارى حاليًا، الذين تلوا التوحيد الأصيل (الحنفية)، غير جديرٍ بالثقة. ستكون هنالك بالتالي عدة مواقف ممكنة تجاه النصوص التوراتية التي يعظّم القرآن طابعها المثالي من جانب، ويشكّك في تقديمها المجسّد من جانبٍ آخر: استخدامٌ حذرٌ في الفقه أو على العكس من ذلك رفضٌ كلي، مرورًا بقبولٍ بها بوصفها مجرد توثيقٍ تاريخي. لن يمنع ذلك استعمالًا منفلتًا في النبوءة الشعبية، حيث تغلّف مقاطع القرآن التي تتسم بإيحاءٍ مفرطٍ استعاراتٌ توراتيةٌ أو إسرائيلية.

4. الأخلاق

لا يتضمّن القرآن أيَّ شرعةٍ على مثال الوصايا العشر التوراتية. لكن يمكننا أن نجد فيه تعاليم أخلاقيةً عامة، تتوافق في

(1) على سبيل المثال، [النّحل: 64]: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾.

جوهرها مع الوصايا التوراتية من الرابعة إلى العاشرة (تحريم القتل والزنا والسرقة وشهادة الزور، ...) موزعة في مقاطع مختلفة. والمقطع الممتد من الآية الثالثة والعشرين إلى التاسعة والثلاثين من سورة الإسراء يسترعي الانتباه لأنّه، على مثال الوصايا العشر، يبدأ بأمرٍ ينصّ على عبادة الله وحده، لكنّه يواصل على الفور، في الآية نفسها، ليحضّ على احترام الوالدين. من جانبٍ آخر، تترافق بعض الإيعازات بتعليقاتٍ حول الحسّ السليم لا نجدها في نصّ التوراة: تقديم الصدقة لكن دون تبذير؛ النزاهة هي أحسن تأويل «تفسيرٍ للوحي»[1]؛ ألا يكون المخلوق متكبّرًا لأنّ قدراته محدودة، إلخ. بل إنّ حقّ الثأر الجاهلي معترفٌ به، لكن مترافقًا بتوصية عدم «الإسراف في القتل».

على الرغم من ذلك، يعادي القرآن كلّ نسبيّة. ترد فيه الصيغة الشهيرة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» عدة مرات. والصرامة التي يعبّر فيها عن الأوامر والنواهي، وفق صيغةٍ قانونية (كتب لكم)، والقوة التي ينصح فيها ببعض الأفعال أو ينهى عن بعضها الآخر ستؤدي في وقتٍ مبكرٍ جدًّا إلى ضرورة خضوع كلّ فعلٍ بشري إلى لوحة «الأحكام» الخمسة، مذكورةً بالترتيب التالي: بدايةً ثنائية «الواجب» (يتحدث القرآن بالأحرى عن الفرض) و«الحرام»؛ وإذا لم يتم تطبيق هذه الثنائية، فهنالك ثنائيةٌ

(1) يفسّر السيوطي عبارة «أحسن تأويلًا» في الآية الخامسة والثلاثين كما يلي: أحسن مآلًا وعاقبةً، كذلك ورد في تفسير ابن كثير عن مجاهد: وأحسن تأويلًا أي مآلًا ومنقلبًا في آخرتكم، وورد فيه أيضًا: قال سعيد عن قتادة «ذلك خير وأحسن تأويلًا» أي خير ثوابًا وأحسن عاقبة (م).

أخرى: «المندوب» و«المكروه»؛ ولا يمكن أن نعدّ فعلًا «مباحًا» أو «جائزًا» بصورةٍ حياديةٍ إلا بعد استنفاد هاتين الإمكانيتين، نظريًا على الأقل.

من جانبٍ آخر، سوف يحابي تنوّع الصياغة الذي يظهر في الكتاب النشوء السريع لمدرسيةٍ شرعية. لا شكّ في أنّ وجود آياتٍ تقريرية (حول الإرث والصوم والضريبة وموارد الدولة والصداق الذي تستحقه المرأة والحج، . . .) تقدّم انطباعًا للإنسان البسيط بأنّ «كل تشريعٍ موجودٌ في القرآن»، يصدم المؤمن. لكن واقع الأمر أنّ هذه التعليمات الدقيقة لا تغطي إلا جزءًا يسيرًا من حياة البشر. تضاف إلى ذلك آيات نصح (كالآية الشهيرة حول تعدد الزوجات، [النِّسَاء: 3]) يمكن تفسيرها. فضلًا عن ذلك، يشير النص صراحةً [آل عِمرَان: 7] إلى أنّ وضع هذه الصيغ ليس متماثلًا وأنّ هنالك إمكانيات شكّ، نظرًا لأنّ بعض الآيات «متشابهات». أخيرًا، يذكر عدة مراتٍ[1] مبدأ النسخ، الذي لا يطبّق على التاريخ فقط، حين يلي نبيٌ آخرَ في شعبٍ واحد، أو حين يلي محمّدٌ كل الأنبياء، لكنّه يمكن أن يتدخّل في مسار الوحي القرآني نفسه، على الرغم من قصر مدته الزمنية (نحو عشرين عامًا). كان ذلك كلّه يفترض إذًا تدخّل اختصاصيين في «فقه» النصوص. وقد أدى التواجد الكثيف لهؤلاء الفقهاء إلى تلونٍ شرعيٍّ يميّز بقوةٍ الأخلاق الإسلامية.

هنالك أمران يبرّران هذا التلوّن الشرعي، وهما أعمق من

(1) [البَقَرة: 106]؛ [النّحل: 101]؛ [الحَجّ: 51].

شعور المؤمن العادي الذي تؤثّر فيه الواجبات الملقاة على كاهله: أولًا، أنّ القرآن لا ينظر إلى الوحي إلا بوصفه نقلًا لشريعة، وهذا يعارض بينه وبين المسيحية التي تبخس قيمة الشريعة؛ وثانيًا أنّ المظهر المسيطر للفضائل التي يحضّ القرآن عليها هو طابعها النسبي. وبالفعل، فكلّ شيءٍ ينظر إليه من خلال صلته إما بالله أو بالنبي أو بالبشر الآخرين. بطبيعة الحال، تكمن الصلة بالله قبل كل شيءٍ في الإيمان، لكنّ الإيمان يقتضي على الفور سلوكياتٍ معينة: الورع والتسبيح والشكر والثقة. وهذه السلوكيات، التي سيديرها القسم الأوّل من الفقه تحت عنوان «العبادات»، تؤدي إلى عدة فضائل: التواضع والاهتمام بتعاليم الله ﷻ والصبر والمثابرة.

الصلة بالنبي ﷺ أكثر تعقيدًا بفعل ثنائيته. فمن جانب، يتم التأكيد مراتٍ متعدّدة أنّه إنسانٌ كغيره من البشر. تظهر هذه الصيغة عدة مراتٍ في القرآن؛ تارةً لإيراد أقوال الخصوم الذين يريدون بذلك بخس قدره، وتارةً لتبرير عدم تقديم آياتٍ إعجازية غير النص القرآني نفسه. لقد كان أنبياء الأزمنة كلها بشرًا عاديين، غير أنّ ذلك لم يمنعهم من أن يبرزوا كنماذج. وعلى مثال إبراهيم، فمحمّد «أسوةٌ حسنة»، وسيترجم ذلك بأساليب متنوعة، من أكثرها تبسيطيةً، بمحاكاة لباسه وطريقته في الأكل والنوم، إلخ، وحتى التصور الأسطوري الذي يعتبر أنّ كل أسماء الله، باستثناء «الله» و«الرحمن»، قابلةٌ لمحاكاة الإنسان لها. لكن من جانبٍ آخر، ولا سيّما في السور المدنية[1]، يتم تقديم محمّد ككائنٍ فريدٍ

(1) نسبةً إلى المدينة المنورة (م).

لأنه مكلّفٌ بتبليغ الوحي. وبهذه الصفة تتوجّب له الطاعة، مثلما تتوجب لكل نبي: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [النِّسَاء: 64]. والسلطة التي يمنحها إياه الوحي هي صراحةً سلطة قاضٍ يحكم في شؤون الناس الدنيوية: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾ [النِّسَاء: 65] . هذه ليست آياتٍ معزولة، فكل الجزء المركزي لسورة النساء مكوّنٌ بحيث يتشرّب ذهن المؤمن بهذه الفكرة[1]. ولذلك مدًى هائل نظرًا لأنّ الطابع السياسي للسلطة الدينية العليا في الإسلام سوف يقبل بوصفه بديهيًّا، في حين أنّ الأشخاص الذين تولّوا هذه المهمة سيتعرّضون لبخسٍ تامٍ في قدرهم. سوف يتوجّب انتظار حلول العام 1925[2] حتى يعاد النظر في هذه المسلّمة.

الصلات مع البشر الآخرين هي موضوع القسم الثاني من الفقه: «المعاملات». وهي تعني كلها إحقاق العدل بمختلف أشكاله (المساواة، التوزيعية،...)، في امتداد الإيعازات القرآنية. غير أنّ هذه الإيعازات تتجاوز الشريعة في مسألة الحب والمودة في العلاقات الأسرية وخارج الأسرية: الله ﷻ يضع المودة بين الزوجين [الرُّوم: 21]، والشياطين هي التي تعيقها

(1) انظر M. -Th. Urvoy, «*De quelques procédés de persuasion dans le Coran*», Ar، المجلد 49، الطبعة الثانية، 2002، صفحة 456-476.

(2) وهو تاريخ صدور كتاب **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرازق (م).

[البَقَرة: 102]، فينبغي إذًا بذل جهدٍ لاستعادتها إذا غابت [النِّسَاء: 128]، بمساعدة طرفٍ ثالثٍ عند الضرورة [النِّسَاء: 35]. وكما رأينا، فالمودة تجاه الأبوين تتصل مباشرةً بالإيمان بالله الواحد [النِّسَاء: 36]. يفصّل القرآن النصائح بهذا الصدد: حماية المسنين واحترامهم والتواضع تجاههم والحنان [الإسراء: 23-24]. بل ينبغي أن يمتدّ الإحسان إلى ﴿...وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلْجَنۢبِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ﴾ [النِّسَاء: 36]. تنتج من احترام هذه الإيعازات عدة سلوكياتٌ: ينبغي درء السيئة بالحسنة [الرّعد: 22] وتعلّم العفو عن الناس [آل عِمرَان: 134]، ومساعدة المحتاجين ماديًّا [النور: 22].

لكن ينبغي أن تتنحى هذه الفضائل أمام الواجبات الدينية. فالحب البشري يأتي بعد الإيمان، مثلما يبرهن على ذلك منع المؤمن من نكاح مشركة [البَقَرة: 221]. وفي حال نشوب نزاعٍ أسري حادٍّ بصدد الإيمان، ينبغي أن يتغلّب الإيمانُ [المعارج: 15]. من جانبٍ آخر، لن يبقى من الصلات الأسرية يوم الحساب شيء [المعارج: 8-13]؛ [عبس: 34-37]. وبصورةٍ أكثر عموميةً، فالقرآن لا المشاعر الذاتية هو الذي يحدّد الصديق الحقيقي، سواءٌ بين الزوجين [النِّسَاء: 19] أم بين أتباع الأديان المختلفة [المَائدة: 82]. حول هذه النقطة أيضًا، ستكون العواقب بالغة الأهمية، حيث يمكن أن يتم الخلط بين المشاعر الدينية ومشاعر الانتماء السوسيولوجي. هذا ما سينقله المحدّث من القرن الثاني/الثامن، الفضيل بن عياض، على النحو التالي:

«أوثق عرى الإسلام الحبّ في الله والبغض في الله»[1]؛ وسوف يتجلّى في الفكر الديني برمّته عبر مسلّمةٍ غير قابلةٍ للنقاش، هي مسلّمة تفوّق المؤمن على بقية البشر في كل الحالات والظروف[2].

(1) نقله ابن بطّة (L. Laoust, *La Profession de foi d'Ibn Batta*، دمشق 1958، صفحة 36 للغة العربية، صفحة 61 للترجمة).

(2) يمكن تقديم مثالٍ بين عدّة أمثلةٍ في المقطع التالي لأشهر فقهاء الإسلام، الغزالي، حيث يقول: «فإن قيل: فليجز للكافر الذمي أن يحتسب على المسلم إذا رآه يزني لأنّ قوله لا تزنِ حقٌّ في نفسه فمحالٌ أن يكون حرامًا عليه بل ينبغي أن يكون مباحًا أو واجبًا... والفاسق يستحق الإذلال ولكن ليس من الكافر الذي هو أولى بالذلّ منه.» (إحياء علوم الدين، بيروت، دون تاريخ، المجلد الثاني، صفحة 314).

الفصل 3

أوائل النزاعات الداخلية في الإسلام وانعكاساتها الفكرية

أنتجت الحضارة الإسلامية أدبًا واسعًا لتأريخ البدع[1] يتوجب علينا تقديم التحية لثرائه التوثيقي، لكننا لا نستطيع اتباعه في إطار تاريخٍ للفكر. وبالفعل، يمكن تصنيف هذا الأدب بأسلوبين، وفقَ الموضوعات من جانب ووفق التسلسل والتشظي من جانبٍ آخر، وهما منهجان متناقضان ظاهريًا، لكنّهما في الحقيقة متضافران. فلئن كان المنهج الثاني يبدو أكثر تاريخيةً من الأول، فهو ليس كذلك ويمثّل وجهة نظرٍ لا تقل سكونيةً عنه. نرى ذلك بوضوحٍ لدى أبرز ممثليه، عبد القاهر البغدادي (توفي في العام 429/ 1037)، الذي ينطلق من «حديثٍ» نبوي ينصّ على أنّ اليهودية افترقت على سبعين فرقةٍ (أو واحدةٍ وسبعين فرقة، وفق روايةٍ أخرى)، والنصرانية على إحدى وسبعين أو اثنتين وسبعين فرقةً، وسيفترق الإسلام على اثنتين وسبعين (أو ثلاثٍ وسبعين) فرقة، تكون إحداها فقط ناجية[2]. ينتج من ذلك تقسيمٌ مسبقٌ

---

(1) من أجل عرضٍ شاملٍ لهذا الأدب، انظر: H. Laoust, «*L'hérésiographie musulmane sous les Abbassides*», Cahiers de civilisation médiévale، المجلد العاشر، 1967، صفحة 157-178.

(2) «الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم»، بيروت، 1400/ 1980، صفحة 2-3.

لإيجاد العدد المحدّد على هذا النحو، وفق معايير غريبةٍ تمامًا عن التاريخ، والحصيلة الحتمية انقساماتٌ اعتباطيةٌ لحركاتٍ أحادية أو، على العكس من ذلك، إقصاء الميول التي لا يمكن إدخالها في هذا القالب. فضلًا عن ذلك، هنالك في كل خطوةٍ مقارنةٌ إلزاميةٌ مع مدرسةٍ يجري تقديمها بوصفها الوحيدة الصالحة، وهي بطبيعة الحال المدرسة التي ينتمي إليها المؤلّف.

يفترض مأثور تأريخ البدع الإسلامية عددًا معينًا من المراجع التي ينبغي علينا توضيحها لنتفادى آثارها السلبية. بدايةً، من المفترض أنّ العقيدة الإسلامية كاملةٌ في القرآن وأنّه قد تمّ التعبير عنها بالكامل منذ المسلمين الأوائل. لاحقًا، سيربط تأريخ البدع منهجيًّا كل حركةٍ أو ذاتيةٍ في التاريخ بشخصيةٍ نمطيةٍ تعود لبداياتِ الإسلام. ثانيًا، هنالك ربطٌ استرجاعي يقوم به المؤلّف الراغب في العثور على التصوّر الإيديولوجي لزمنه في التاريخ. في حال كونه سنيًّا، يعني ذلك أنّه يتصوّر المذهب السنّي بوصفه أحادي البنية تقريبًا، إذ يجسّد الإسلام الحقيقي، المتجانس منذ بداياته، والذي انفصلت عنه حركاتٌ انشقاقية. في الواقع، كما سنرى، لم تظهر فكرة «المذهب السني» بوصفه كذلك إلا في نهاية القرن الثالث/ القرن التاسع؛ قبل ذلك، لم يكن هنالك سوى ميلٍ غالب، لكنّه متغايرٌ إلى حدٍّ ما. لسنا أمام فكرة أغصانٍ انفصلت عن الجذع، إذ لم يتكوّن «جذعٌ» متجانسٌ نسبيًّا إلا تدريجيًّا، عبر تهميش المظاهر المغايرة داخله، وبحيث يبدو رفض الحركات الانشقاقية بوصفه ذريعةً وامتدادًا لهذه النزاعات الداخلية. لم يخلُ ذلك من العواقب على صعيد المنهج؛ ففي هذه الشروط، يتساءل مؤرخ البدع فقط

إن كانت أطروحةٌ معينة، مأخوذةٌ بصورةٍ فردية، صحيحةً أم لا. وهو لا ينظر أبدًا إلى التطوّر العام للفكر ليرى إن كانت حركةٌ ما قد لعبت فيه دورًا. هدف أولئك الكتّاب جميعًا هو تصنيفيٌّ محض، ويتمّ التصنيف في مجموعاتٍ وفق التشابهات. هذا الموقف لا يزال راسخًا في أوساط أصوليي الإسلام الحالي. سوف نجهد، على العكس من ذلك، لإبراز نشوء تلك الحركات وإعطاء كلٍّ منها حقها.

1. نضال الإسلام الناشئ ضدّ الحركات المشابهة

تميّز الإسلام بالنزاع منذ ظهوره. ليس فقط، كما تروّج نزعة الدفاع عن الدين، النزاع مع وثنيي مكة الذين نشأ محمّد بينهم، بل كذلك مع مختلف الحركات المعاصرة له، التي كانت شاهدًا على ميلٍ عامٍ لتعمّقٍ ديني. وبالفعل، تمّ انتقال محمّد الحاسم إلى التوحيد عبر تبنّي **الحنفية**. والحال أنّ فكرة **حنيف**، التي يمكن أن تعرّف بأنها «يهوديةٌ أخلاقية، قريبة من المانوية» (ر. بلاشير)، كانت حاضرةً في محيطه. تظهر الكلمة اثنتي عشرة مرةً في القرآن، سبعٌ منها للإشارة إلى «دين إبراهيم».

المشكلة الأساسية للإسلام يطرحها سرد السيرة النبوية لحكاية اللقاء بين محمّدٍ وأبي عمير[1] حين وصل إلى المدينة: كان كلٌّ منهما ينسب نفسه للحنفية، لكن في حين ادّعى محمّد أنّه استعادها بنقائها، لامه أبو عمير على أنّه أدخل إليها «ما لم يكن

(1) انظر: M. Gil, «*The Creed of Abu 'Amir*», Israel Oriental Studies، XII، 1992، صفحة 10-57.

فيها». لسوء الحظ، لا يمضي النص الإسلامي أبعد من ذلك في الشهادة ولا يقول بصورةٍ خاصة ما الذي اتُهم محمّدٌ ﷺ بإضافته. كل ما نعرفه هو أنّ أبا عمير، الملقّب بـ«الراهب»، كان ينتمي إلى التيار المانوي الذي انتشر في الحجاز انطلاقًا من مدينة الحيرة، جنوبي بلاد ما بين النهرين. الأرجح أنّ النبي ﷺ قصد حركة أبي عمير ومحاولته إقامة مسجدٍ منافسٍ في المدينة المنورة حين وصف أتباع تلك الحركة بأنّهم «منافقون» إثر تحفّظهم عن المشاركة في غزوة تبوك. لاحقًا، لم يبق سوى ذكر رفض سلطة النبي ﷺ الدنيوية، مع نسيان أنّ ذلك الرفض تجذّر في نزاعٍ عقيدي. على الرغم من ذلك، فالمواجهة مع المانوية مرئيةٌ في النِقاط المشتركة بين المعتقدين. إذ يستند الإسلام والمانوية إلى تصورٍ للنبوّة يقطع مع التصوّر التوراتي. والتوراة تحذّر من تجاوزٍ في النبوّة (انظر سفر الملوك الأول 22؛ سفر إرميا 23، 9–22). أما الإسلام والمانوية فيعدّدان الأنبياء منذ آدم، فيشيران بكلمة نبيّ إلى كلّ شخصيةٍ لعبت دورًا مهمًّا في التاريخ المقدّس. «هكذا، لم يخلُ العالم قَطُّ من الوحي، حيث تقدّم وتكشّف عبر مراحل، مقدّمًا للإنسان فرصة الخلاص، فرصة أن «ينقذ نفسه» إذا ما انضمّ إلى الوحي، أو أن يضيع في حال رفضه...»[1] هذا الوصف صالحٌ بالنسبة للدينين. فضلًا عن ذلك، كان ماني قد منح نفسه لقب «ختم النبيين» ولقب «المعزّي» (الروح القدس). سوف تنتج هذه الكلمة الأخيرة من الأدب خارج القرآني، لكنّ القرآن يتحدث بوضوحٍ

(1) H. -C. Puech, *Sur le manichéisme et autres essais*، باريس، 1979، صفحة 51.

عن محمّدٍ ﷺ بوصفه ختم النبيين[1]. نستطيع أن نضيف مظاهر أخرى إلى ذلك، مثل إنكار صلب المسيح (وهو صلبٌ لم يكن إلا ظاهريًّا بالنسبة للمانوية) واتهام اليهود والنصارى بتحريف الكتابات.

لئن كانت معارضة المدينة المنوّرة شكلًا من التحفّظ الأخلاقي بصورةٍ خاصة، فقد تواجدت حركاتٌ دينية في الجزيرة العربية تمتد، مثلها مثل الإسلام، عبر تنظيمٍ اجتماعيٍّ سياسيٍّ حول شخصيةٍ كاريزميةٍ تقدّم نفسها أيضًا كنبي. ففي اليمامة، وهي منطقةٌ تقع وسط شبه الجزيرة، يقال إنّ مسيلمة بن حبيب قد اقترح - عبثًا - على محمّدٍ نوعًا من تقاسم السلطة. ويبدو بالفعل أنّ العقيدتين متقاربتان. فقد كان مسيلمة ينادي بالإيمان بالله الواحد الرحمن (الرحمن هو اسم الله عند اليهود والنصارى سكان شبه الجزيرة العربية القدماء، وأصبح في القرآن مجرد نعت، بمعنى «الغفور») وبالاستعداد ليوم الحساب وليوم البعث عبر الصيام والتنسّك والصلوات الشعائرية اليومية، والأرجح أنّه فعل ذلك بتأثيرٍ من المسيحية. وفي اليمن، اشتهر عيهلة (أو عبهلة) العنسي - وتذكّر مزاياه، التي اعترف له بها المؤلفون العرب اللاحقون، كخطيبٍ وشاعرٍ بتحدّي القرآن أدبيًّا - وعدّ ذلك التحدّي دليلًا على «إعجاز» القرآن. أما في نجد، فكان هنالك أيضًا طليحة الأسدي، في حين أنّ امرأةً هي سجاح، نالت الاعتراف بها من تميم في الوسط ومن تغلب في الشمال الشرقي عبر تبشيرها بـ«إله السحاب»، والأرجح أنّ هذا الإله مستوحى من المسيحية.

(1) [الصف: 6] في نسخة أبيّ بن كعب؛ [الأحزَاب: 40].

كانوا جميعًا أعضاء في طبقة الكهّان، يفرضون أنفسهم بمواهبهم الخطابية، لا سيّما مسيلمة وعيهلة. «كان كل العرب يؤمنون بعلم الكاهن و«الشاعر»، اللذين يكشفان الغيب بوحيٍ يفرض نفسه على مخيلة الجمهور بتعبيره الغامض، الموزون والمسجوع»[1]. لذلك، وضع القرآن نفسه على هذه الأرضية لتمييز محمّدٍ ﷺ عنهم، فقدّم نفسه كعملٍ أدبي، لكن ذي أصلٍ فوق بشري. النبي ﷺ صارمٌ تجاه الشعراء، ويورد عنهم أنّهم يكذبون [الشُّعَرَاء: 226]، لكنّه لا يستطيع تجاوز ذهنية جمهوره. وبالفعل، فجذر ش - ع - ر نفسه الذي يشير إلى النشاط الشعري (شعر) يعني أيضًا «معرفة أمرٍ ما، الإحساس به» (ومنه كلمة شعور التي تعني الذكاء، المعرفة). كما أنّ أقدم سور القرآن تتمتع بـ«نَفَسٍ شعري، متّقدٍ وقصير، لن نعثر عليه لاحقًا»[2]. غير أنّ المظهر الشعري لا يقتصر على الإلهام والنبرة والصور. ليس هنالك «مناهج» شعرٍ مثل الوزن أو حتى القافية الوحيدة في القصيدة. كما أنّه ليس مؤكدًا تمامًا إن كان يمكن أن نطلق على النثر القرآني، على الرغم من أنّه مقفّى إلى حدٍّ ما، وصف السجع (وهو نثرٌ مقفى وفق مناهج نوعية)، هذا الشكل الذي غزا لاحقًا الأدب العربي، لا سيما في عصر الانحطاط، بدءًا من القرن الخامس/الحادي عشر. لكنّ ذلك كان كافيًا كي يوجّه خصوم محمّدٍ الاتهام إليه بأنّه هو نفسه ليس سوى أحد أولئك الشعراء الكذّابين الذين كان

---

(1) M. Gaudefroy-Demombynes, *Les Institutions musulmanes*، باريس، 1921، صفحة 22.

(2) المصدر نفسه، صفحة 23.

يحاربهم، ويشهد القرآن على ذلك الاتهام بدحضه[1]. لكن منذ منتصف الحقبة المكّية، أصبحت نوعية القرآن نفسها هي التي يتم الاستشهاد بها.

أحاط أبو بكر، خليفة محمد ﷺ، بتلك الحركات التي ظهرت في نهاية حياة النبي ﷺ، وذلك عبر الحروب التي دعيت بحروب الردّة، التي كانت قمعًا ضاريًا مثّل العلامة الأساسية لحكمه الوجيز (11/ 632-13/ 634) وحضّرت لتوسّع الإسلام اللاحق. فقد امتدّت هذه الحملات، المكرّسة أصلًا لإعادة قبائل رفضت الاستمرار في دفع الضريبة بعد وفاة النبي ﷺ إلى الطاعة، امتدت إلى مدًى أوسع بكثير وحدثت سجالاتٌ جمَّة لمعرفة إن كان يمكن وصف قبيلةٍ معينةٍ أو أخرى بالمرتدة لأنها لم تكن مسلمةً قبل ما قام به أبو بكر. في منعطف القرن الثامن/ الثالث عشر والتاسع/ الرابع عشر، جمع ابن تيمية معلوماتٍ أخرى حول هذا الخصام.

2. الخوارج

لم يخض أبو بكر، الذي اختفى بسرعةٍ كبيرة، إلا نزاعًا أخلاقيًّا، على الرغم من تأثيره الهائل في توجّه الإسلام. وقد عمل خليفته عمر بأسلوبٍ حاسمٍ على توسيع المجتمع الجديد

(1) [الطور: 29-30]؛ [الحاقّة: 41-42]؛ [الصافات: 36]؛ [يّس: 69]؛ [الأنبياء: 5]. من جانبٍ آخر، يتضمّن القرآن شكلًا من معارضة (محاكاةٌ استجابةٌ لتحدٍّ) أسلوب الكهنة [الفجر: 1-4] ويدحض على الفور مرجعياتهم (الآية الخامسة).

بالحروب؛ لذلك لم يطرح مقتله في العام 23/ 644 على يد شخصٍ غير مسلمٍ مشكلةً إيديولوجية. تغيّرت الأمور مع الخليفتين التاليين اللذين قتلا كلاهما على يد مشايعٍ للدين الجديد، ما يمثّل علامةً على توتراتٍ داخليةٍ خطيرة.

يطرح مقتل عثمان في العام 35/ 656، الذي عاشه الإسلام بوصفه «فتنته» الكبرى، نمطين من المسائل. أوَّلُهُما كما رأينا مسألة أنّ مطالبة معاوية بثأره وإرثه معًا يحيل إلى تصوراتٍ جاهلية. وثانيهِما أنّ الأحكام التي أطلقت على عثمان تجسّد أوّل انقسامٍ كبيرٍ في الجماعة. فبالنسبة لمشايعي الإبقاء على السلطة العليا في «بيت» النبي ﷺ، عثمان منتحل، مثلما كان سابقاه. أمّا بالنسبة للغالبية العظمى بتنوعها، فهو شهيد. لكن هنالك فئةٌ ثالثة، تشير إلى نفسها بوصفها استمرارًا للثوريين الذين اغتالوا الخليفة، تقول إنّه ينبغي تمييز مرحلتين شبه متساويتين في حكمه: في المرحلة الأولى، كان حاكمًا صالحًا، لكنّ المرحلة الثانية شابتها أخطاء جسيمة. وجد معظم متبني هذه النظرة للأمور أنفسهم بين مؤيدي الخليفة الرابع علي، الذي لم يدم حكمه سوى خمس سنوات، ولغّمته مطالبات معاوية الذي عاب عليه تراخيه تجاه قتلة عثمان وتنطّح لترؤّس الجماعة بنفسه. تمثّلت اللحظة الحاسمة في معركة صفّين (36/ 657) حيث وقع عليّ في الفخ الأخلاقي الذي نصبه له معاوية حين اقترح إجراء تحكيم. في هذه اللحظة، بدأ قسمٌ من قوات عليّ، ومن بينهم الناس الذين كانوا ينتقدون عثمان، يتركونه على عدة دفعاتٍ، ما دفعه إلى نزاعٍ جديدٍ لا رحمة فيه مع مناصريه السابقين. يشرح المأثور اسم هذا الانشقاق الأول، «الخوارج»،

بأنّ هؤلاء الرجال «خرجوا» من الصفوف. كما توجد تفسيراتٌ أخرى يقترحها المعنيون: أولئك الذين خرجوا من بين الكافرين و«خرجوا» على الباطل، إلخ.، لكن ليس هنالك تفسيرٌ يوضح بالضبط السند الإيديولوجي لهذه الحركة.

والحال أنّ هذه الحركة مهمة، على الرغم من أنّها لا تمثّل نظريةً متكاملة، بل تتمثّل بالأحرى في بعض ردود الفعل السطحية من المؤمنين الموقنين. فهم يعدّون امتناع عليٍّ عن القتال إنكارًا للفعل الرباني في التاريخ ويعني إحلال الفعل البشري محلّ الحكم الإلهي. وعلى الرغم من أنّ الإرادة الربّانية هي بالأحرى إحدى سمات الحضارة الجرمانية، لكنّها لم تكن مجهولةً من العرب واقترحها محمّدٌ، خصوصًا، على اليهود. من جانبٍ آخر، يجسّد الخوارج بفعلهم نفسه فكرة أنّ كلّ مؤمنٍ، أيًّا كان، يمكنه معارضة الإمام الآثم واختيار زعيمه بحرية. هذا يعني قطيعةً مع موضوعةٍ قبَلية، أبقتها الأغلبية في فكرة ضرورة أن يكون الخليفة من قبيلة النبي ﷺ، قريش، التي انتمى إليها بالفعل الخلفاء الراشدون ومعاوية نفسه، ويعني بالتالي قطيعةً مع مشايعي «آل البيت» وحده. لكن على الرغم من هذه المقاومة المزدوجة، يفتح الرسم الأولي للتعددية السياسية التي قدّمها الخوارج الدرب أمام ظاهرةٍ ستتكرّر كثيرًا فيما بعد.

تمثّل حركة الخوارج أيضًا تعبيرًا - فجًا بالتأكيد لكنّه بذلك أكثر إقناعًا - عن رفض التنازلات التي أفضت إليها ممارسة السلطة. في هذا الصدد، تبدو بوصفها أول أشكال التشدّد الأخلاقي في الإسلام. بذلك، لم يكن ممكنًا لردّ فعل علي، الذي

لم يجد حلًّا إلّا في القضاء على المحتجين، أن يفضي إلى الخضوع، بل أثار ظهور الإرهاب، الشكل الأقصى للاحتجاج.

سعى المتمردون إلى وضع نظريةٍ تمثّلت في رفع شعارٍ يتضمّن بعض كلمات القرآن: «لا حكم إلا لله». هذه الصيغة ليست في الحقيقة الصيغة الدقيقة الواردة في الكتاب، حيث نجد تعبيرًا أقل حسمًا بقليل: ﴿...إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[1]. كما أنها وردت فيه على لسان نبيٍّ إشارةً إلى العودة لله، في حين أنّه كان يتوجّب في رأي الخوارج النضال انتصارًا للقضية الصالحة. كان أكثرهم نشاطًا يستعيدون الصفة التي التصقت بهم لتفسير ذلك القول بأسلوبٍ خاص، إذ ذكّروا أنّ القرآن أبرز على لسان النبي ﷺ [التّوبَة: 83] كلمة «خروج»، التي تشير إلى المشاركة في الجهد العسكري وتعارض «القعود». لاحقًا، أصرّوا على تصوّرٍ للجماعة مفرط التصلّب، يتوجّب عليها وَفْقًا له أن تخضع للشرع خضوعًا تامًّا؛ لم يكن ذلك يعني فقط فصل كلّ جماعةٍ لا تعرفه أو لا تحترمه حرفيًّا، بل كذلك إقصاء أيّ فردٍ داخل الجماعة يرتكب خطأً جسيمًا. والحال أنّه كان لذلك التصور عواقب عملية، إذ تمّ الدخول حينذاك في إطار الجهاد الذي يبيح إهلاك الآثم (قتله أو استعباده) والاستيلاء على ممتلكاته (بما في ذلك النساء والأطفال) كغنيمةٍ شرعية.

هنالك اعتقادٌ بأنّ ذلك قد أدّى إلى انحرافاتٍ مختلفة، ساعدت الظروف على قيامها. ونظرًا لأنّ حركات الخوارج الأولى

(1) [الأنعَام: 57]؛ [يُوسُف: 40، 67].

قد انتشرت بصورةٍ خاصةٍ بين البدو، فقد داخلتها بعض ردود الأفعال ما قبل الإسلامية: جرى توسيع «قانون الغاب» الذي كان يسود بين القبائل ليشمل كل ما هو غريبٌ عن الحركة؛ حدث ميلٌ للخلط بين الصراع الديني وبين قطع الطريق؛ فتح الامتياز التقليدي الممنوح للكلام الباب أمام شعرٍ لافتٍ للانتباه، لكنّه يمتاز بوحشيةٍ كبيرة. باختصار، تميّزت بدايات حركة الخوارج بتجلّي أشكال التضامن القديمة حول المعيار الديني، وبالحفاظ على تماسك المجموعة بوصفه مرجعيةً أساسية.

تمتاز هذه الحركة الأولى، بطابعها الفظ، لا بل العنيف، بأنّها عملت ككاشفٍ لبعض المقتضيات القصوى للعقيدة الجديدة. وهي تطرح بوضوحٍ مسألة تعريف الجماعة وما تتطلّبه عضويتها من خصال. وقد اكتفت بالتقيّد الحرفي بصيغٍ لم تبتكرها بنفسها، مشيرةً بصورةٍ خاصّةٍ إلى الصيغة القرآنية التالية: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الحُجرَات: 9]. والحال أنّه ما إن تلاشت الحماسة التي أثارها تواجد نبيٍّ كان يطالب بأن تطاع أوامره دون نقاش، حتى أصبح ينبغي معرفة كيف يدار النظام الجديد الذي ترسّخ بفتحٍ يكمن تبريره في قانونٍ ديني محدّدٍ مسبقًا. وكان ردّ فعل الأغلبيّة مماثلًا لردّ فعل علي: لا يمكن أيَّ جماعةٍ بشريةٍ البقاء في حال ملاحقة الجميع للجميع على الدوام ووجود خطرٍ دائمٍ لتصفية المنحرف - أو ذاك الذي يتم النظر إليه على هذا النحو - تصفيةً جسدية. لكنّ هذه التعاليم القرآنية المتصلة بالنضال ضدّ كلّ ما يمكن أن ينظر إليه بوصفه

مقاومةً موجودةٌ حقًّا. كان لا بدّ من أن تؤدي ضرورات الحياة الجماعية إلى تهميش الخوارج وتطويرهم إلى أشكالٍ ملطّفة، لكنّ المقتضيات الكامنة خلفهم بقيت حاضرةً داخل أشكالٍ أخرى للإسلام وتمكّنت من الظهور مجددًا في فترات الاضطرابات. من المثير للاهتمام أنّنا نرى حاليًّا بين المجموعات التي لا تنسب نفسها إطلاقًا إلى الخوارج ظهورًا جديدًا لمواقف وممارساتٍ ميّزت الأزارقة[1]، أول أشكال حركة الخوارج: إدانة كل مسلمٍ لا يشارك في القتال فعليًّا؛ تحميل الخصوم المسؤولية الجماعية (تحمّل نساء المذنب وأطفاله عواقب خطئه)؛ ممارسة «المحنة» المتمثّلة في إعدام سجينٍ على يد أحد أتباعه، ويفضّل أن يكون من أقاربه.

لحسن الحظ، لم ينتشر الشكل الأكثر تطرّفًا (حركة الأزارقة) وتلقيه الحرفي للوحي انتشارًا كبيرًا خارج منطقة البصرة حيث ولد. ففي منطقة وسط الجزيرة العربية، تطوّرت نزعةٌ أكثر اعتدالًا، تأسست على الاجتهاد الذي تطوّر بتأثيرٍ من نجدة بن عامر (أو ابن عاصم) الحنفي (نجدات). لكنّ أتباعه الطامحين إلى تنظيم منطقةٍ واسعةٍ لم يتمكنوا من تطبيق قواعد إقصاءٍ تتمتع بصرامةٍ مماثلةٍ لصرامة الأزارقة. لذلك ميّزوا بين أمرين في الدين: أحدهما معرفة الله ورسله وقبول الكتب المنزّلة، وتحريم سفك الدماء والتعرّض للممتلكات، وهو أمرٌ واجبٌ والجهل به لا يعذر فيه. وبالفعل، تنبثق النقطتان الأولى والثانية بوضوحٍ من القرآن

(1) نسبةً إلى نافع بن الأزرق (م).

نفسه وتنبثق النقطة الأخيرة من أقوال النبي ﷺ في حجّته الأخيرة إلى مكة، وهي أقوالٌ لم تنقل بورعٍ فحسب، بل غالبًا ما توصف بأنها «خطبة الوداع»، وتذكر برواياتٍ مختلفة. في المقابل، كلّ ما لم يكن القرآن صريحًا بصدده غير إلزامي. يؤدي ذلك إلى رؤيةٍ أكثر مرونةً بكثير، نال النجدات بفضلها لقب «العاذريّة»: بالنسبة إليهم، لا يمكن أن يقصي فعلٌ معزولٌ صاحبه عن الجماعة حتى لو كان خطيرًا كالسرقة أو الزنى، ولن يعاقبه الله إلا بعقوبةٍ أرضية لا تلغي دخوله الجنة. الاستمرار في ارتكاب الذنب، حتى الطفيف منه، هو الذي يخفض مرتبة المؤمن الذي يرتكبه إلى مرتبة المشرك، ما يجعله يدخل النار. كذلك، لا يصبح من يرفض القتال الفعلي كافرًا، بل «منافقًا» فحسب. فضلًا عن ذلك، من المعتقد أنّ هذه النزعة كانت في التاريخ القديم للإسلام الوحيدة التي تطعن في الطابع السياسي لوظيفة خليفة النبي ﷺ: «لا يلزم الناس فرض الإمامة وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم»[1]. ربما كان ذلك هو ما يفسّر أنّ أتباع نجدة نفسه سرعان ما تخلوا عنه. لكن يصعب قول ما آلت إليه حركته بعد وفاته في العام 73/ 692؛ ولا سيّما أنّه كان ينادي بالتقيّة في سياقٍ معادٍ.

مضى شكلان آخران للنزعة الخوارجية في الاتجاه نفسه: الإباضية[2]، وهي الشكل الذي لا يزال موجودًا لهذه النزعة،

---

(1) ابن حزم، الفِصَل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة، دون تاريخ، المجلد الرابع، صفحة 87.

(2) نسبةً إلى عبد الله بن إباض التميمي (م).

والصفرية[1]، التي ربما لا تكون مدرسةً بل بالأحرى هيئةً تضم كل الخوارج الذين لا ينتمون إلى الهيئات الثلاث السابقة. ومع إدراكهم أنّ تطوّر الإسلام يحكمهم بالعيش خاضعين لزعيمٍ للجماعة لا يحترم مبادئهم كاملةً، حافظوا على مثلٍ أعلى لهيئةٍ سياسيةٍ تدار وفق القرآن، تتألف ممن يحافظون على الإيمان الحقيقي فقط، لكن دون المضيّ حتى التمرد. وقد تبنّوا هم أيضًا مبدأ التقيّة، فقبلوا بحكم الأمر الواقع، جاهدين فقط لجعله أكثر إسلاميةً. ولتحقيق ذلك، ميّزوا بين ما هو مقبولٌ في «دار التقيّة»، أي العالم الإسلامي كما هو، وبين ما هو في «دار العلانية»، أي عالم يكون حاكمه مسلمًا حقًّا. في الدار الأولى، ليس واردًا التحدّث عن إمامٍ بمعنى الكلمة، بل عن شخصٍ معيّنٍ لإدارة الشؤون فقط، أطلقوا عليه لقب «إمام الدفاع».

هكذا، في هذا التطوّر السياسي المحض من حيث المبدأ، تمّ تحديد مسائل معيّنةٍ تطرحها فكرة «أمّةٍ» نوعيةٍ معرّفةٍ وفق معايير دينية. لم تؤدّ حركة الخوارج إلى صياغةٍ وحيدة، فضلًا عن كونها نهائيةً، حول هذه النقاط التي ستثار أيضًا لعدة قرون، لكنّها ساهمت على الأقل في إخراجها إلى النور. بل يمكن القول إنّ هذه الحركة المشهورة بكونها متطرّفة قد جرّبت حلولًا أكثر انفتاحًا من الحلول المقبولة لدى الأغلبية. على سبيل المثال، عبر تعريف المسلمين الآخرين بأنّهم مجرد مشايعين للوحدانية الإلهية

---

(1) ينسبها الأشعري والشهرستاني إلى زياد بن أصفر، ونسبت أيضًا إلى عبد الله بن صفار أو إلى النعمان بن الصفر (م).

(موحّدين) لا مؤمنين حقيقيين، لا نصل إلى رؤيةٍ حصرية، بل على العكس من ذلك إلى موقفٍ أكثر ليبراليةً: هكذا قبل الصفريون أن تتزوج امرأةٌ منهم رجلًا من غير أتباعهم شرط أن يكون من قبيلتها، في حين أنّ الإسلام الصراطيّ لا يقرّ زواج مسلمةٍ بغير مسلم لأنّ ذلك يعني إخضاع مؤمنةٍ لسلطة كافر.

بصورةٍ أعمّ، تمّ رسم خطوط المشكلات الأساسية اللاحقة في الفقه الإسلامي. وقد سمح النقاش حول منزلة مرتكب الكبيرة بتعميق الفارق بين الكافر والمشرك. إذ اقترح حزبٌ «تعليق الحكم» (وقوف) على مرتكب الكبيرة لأنّ شيئًا لا يمكن تحديده بدقّة، ما دام المسلم يعيش في دائرة «الخلط». وقد أدى ذلك إلى أن يحابي ذلك الحزب مقاطع القرآن التي تتحدث عن خلاص الجماعات على المقاطع التي تنظر إلى الخلاص الفردي. على العكس من ذلك، أكّد حزبٌ آخر عدم إمكانية تعليق الحكم على الأفعال الخارجية، بل على «الحكم» المتعلق بها فقط، ما دام المؤمن الحقيقي، ويمكن أن يكون أيًّا كان، لم يبدِ رأيه، وذلك وفق مبدأ المساواة الذي يحكم الحركة كلها. كذلك، جهد البعض لتمييز وضع الأبناء عن وضع آبائهم.

3. الشيعية

في حياة النبي ﷺ، تجلّى ميلٌ لعكس سحر شخصيته على كل «آل بيته». وقد تمّ وضع فرضيةٍ معقولةٍ جدًّا تنصّ على أنّ الأمر يتعلّق هنا بتأثير التقاليد في جنوب الجزيرة العربية حيث أدى أسلوب الحياة التقشفي، في إمبراطورياتٍ صغيرةٍ شديدة التراتب،

إلى شكلٍ من تقديس السلطة، يتناقض مع الطابع الأكثر ديمقراطيةً لدى البدو الذين ضمّهم الخوارج إليهم. أيًّا كان الأمر، تشكّلت في وقتٍ مبكرٍ مجموعةٌ من «المناصرين» (الشيعة) تعتبر أنّ الزعامة ينبغي أن تنتقل إلى أقرب أقرباء النبي ﷺ الذكور بعد وفاته، أي ابن عمه وصهره علي. وبعد أن همّشتهم مختلف المساومات التي أدت إلى تعيين الخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل، اكتفوا حينذاك بإدانةٍ أخلاقية. كان من المفترض أن يؤدي تنصيب علي خليفةً إلى إرضائهم أخيرًا، لكنّ معاوية والخوارج احتجوا على زعيمهم ذاك، إلى حدّ اغتيال أحد الخوارج له في العام 40/ 661 انتقامًا لسحق أصحابه من الخوارج في النهروان، قبل ثلاثة أعوامٍ من ذلك. فشلت محاولة أول أبناء علي، الحسن، في المطالبة بالخلافة لنفسه وأدت إلى نفيه إلى المدينة المنورة دون إذلال، في حين أقام معاوية عاصمة الإمبراطورية في دمشق ودشّن نظام حكم السلالة. فحاول الابن الثاني، الحسين، القيام بتمردٍ مسلحٍ ضد يزيد خليفة معاوية، لكنّه هزم وقتل في كربلاء في العام 61/ 680. في هذه اللحظة، وتحت العلامة المميزة لألم الهزيمة، أصبحت حركة الشيعة حركةً انشقاقية.

وفق التأريخ الإسلامي الرسمي، الذي يمثّله الطبري (القرن الرابع/ العاشر)، ولدت هذه الحركة في العام 38/ 658 حين أعلنت مجموعةٌ من الناس لعليٍّ أنها «أولياء من واليت وأعداء من عاديت». هذه الصيغة مثيرةٌ للاهتمام لأنّها تربط بفردٍ بعينه معيار الارتباط الجماعاتي الذي سيصبح علامة الإسلام[1]. من جانبٍ

(1) انظر جملة الفضيل المذكورة في الفصل السابق.

آخر، تكاد هذه الصيغة تمثّل كلّ ما يمكن قوله حول بدايات الحركة الشيعية بوصفها إيديولوجيا. وبالفعل، حتى أواخر القرن الثالث/التاسع، تبنّت مجموعاتٌ مختلفةٌ كلمتي شيعة وتشيّع، لكن بمعانٍ متباينة. والشكل الذي سيصبح الشكل الغالب، الإثني عشرية (الذين أطلقت عليهم هذه التسمية لأنهم يعترفون بسلالةٍ من اثني عشر إمامًا معصومًا) سوف يطوّر بدعايته الخاصة روايةً للأحداث خاطئةً بالتأكيد، لكنّ فرَق الإسلام الأخرى قبلت بها لأنّها تحارب فروع الغصن المنشقّ الأخرى. لذا، لا يتوافق وصف مؤرخي البدع لحركة الشيعة مع واقع ما قبل الربع الأخير من القرن الثالث/ التاسع. والنظرية التي تنصّ على أنّ حلقة النبوّة، التي أغلقها محمد ﷺ، قد تلتها حلقة ولايةٍ (حرفيًّا: صداقة [لله]) تتشكل من اثني عشر إمامًا معصومًا من سلالة علي، لم تتمّ صياغتها إلّا بعد وفاة الإمام الحادي عشر في العام 261/ 874، ما يتزامن تقريبًا مع اختفاء الإمام الثاني عشر، الذي يوصف بأنه «مستور» وسيعود في نهاية الزمان. بدءًا من الإمام الرابع، ينسب هذا التنظير الاسترجاعي إلى الأئمة مواقع لم يكونوا يحتلونها في حياتهم. لذلك يفضّل بعض الباحثين التحدّث عن «حقبةٍ ممهّدةٍ للحركة الشيعية». من جانبٍ آخر، أدرك المؤرخون أنّه تم الاعتراف بأشخاصٍ آخرين غير الأئمة كأعضاء في «بيت» النبي ﷺ. إذًا، كان لمصطلح «آل البيت» معانٍ متباينة، من الإشارة الضيقة لسلالة علي وابنة محمد ﷺ، فاطمة، مضيًا إلى استثناءاتٍ أوسع: كلّ سلالة علي، أيًّا كانت الزوجة التي انحدروا منها؛ كلّ عشيرة هاشم، وهي عشيرة النبي ﷺ؛ لا بل كل سلالة الجدّ الذي

منحها اسمها، عبد مناف، ما يطرح مشكلةً لأنّها تتضمّن أيضًا الأمويين، أي أعداء سلالة عليٍّ بامتياز.

على الصعيد الإيديولوجي، يمكن أن نلاحظ أنّ الموضوعات المؤسِّسة عربيةٌ بصورةٍ نموذجية: فكرة أنّ «العائلة» تمتلك مزايا خاصة؛ موضوعة «الثأر» (بعد كربلاء) التي تبرّر التمرّد على الأمويين والتي تستعيد في مواجهتهم الحجة نفسها التي استخدموها بصدد اغتيال عثمان. لكن تتميّز موضوعةٌ نوعيةٌ تسيطر على ذلك: فكرة امتلاكِ إمامٍ عيّنه سابقه لفضيلةٍ خاصةٍ تنحدر من سلالةٍ وتتفوّق عليها في الآن عينهِ.

في زمنٍ أوّل، توجّهت هذه الموضوعات نحو تطبيقٍ عملي، هو الدفاع عن السلطة المعرّفة على هذا النحو دفاعًا ماديًّا. هنالك جانبٌ آخر لهذه التبعية للسياق التاريخي، وهو تعديلٌ في تجنيد المشايعين لأنّ العنصر غير العربي سيلعب دورًا متعاظمًا. التاريخ الأساسي هو العام 66/ 685، مع تمرّد المختار[1]. كان برنامجه هو التالي: «الدعوة الى كتاب الله وسنة رسوله ونصرة أهل البيت والدفاع عن الضعفاء والمستضعفين». يشير مصطلح «مستضعفين» في القرآن إلى أولئك الذين لم يتمكّنوا من الهجرة إلى المدينة بسبب عوزهم، وهو ينطبق على مواطني الفئة الثانية في الإمبراطورية الأموية، أي غير العرب ممّن اهتدوا إلى الإسلام وأصبحوا موالي للفاتحين.

بيد أنّ حركة الشيعة لم تنجح في جمع غير العرب كلّهم،

(1) هو المختار بن عبيد الله الثقفي (م).

لأنّ الثورة العبّاسية تقدّمتها، وهي الثورة التي هدفت فقط إلى تغيير السلالة الحاكمة ولم تدعم الاحتجاج الشيعي إلا باتهام الأمويين بالتراخي الديني، ولم تعمل على تغييرٍ عقيدي. لم يشعر الموالي إلا جزئيًّا بالحاجة إلى الدفاع عسكريًّا عن حقوق السلالة المتضرّرة، ذلك أنّ العبّاسيين منحوهم بعض الترضيات المادية. لم تختفِ الولاءات الشخصية، بل تكاثرت وتناثرت وفق تزايد عدد أهل البيت. ويميّز وصف التفتّت الحاصل على هذا النحو، والذي قدّمه مؤلّفٌ شيعي مثل النوبختي[1]، الطابع المتكامل والمتنوّع في آنٍ لموقف أولئك الأتباع.

أفضى تضافر القمع الذي قام به الخلفاء وإنهاء التحشيد الذي أدى إليه الانقسام إلى دفع حركة الشيعة نحو شكلٍ من التسامي العقيدي. بعد ثورة المختار، مرّ أكثر من نصف قرنٍ من دون تمردٍ مسلّح. في المقابل، ظهرت حركاتٌ خلاصية. فقد أعلنت مجموعةٌ محبطةٌ لاختفاء إمامها بأنّه «مستورٌ» مؤقتًا فحسب: اختبأ في جبلٍ وسيعود في الوقت المناسب! وقد لعب الدور الأساسي في هذه العملية أعضاء طبقة المحدّثين الجديدة، ممّن نالوا الاحترام بوصفهم حافظي أقوال النبيّ ﷺ. نحن هنا أمام بداية التركيز اللاحق على المظاهر الرمزية المخبأة (الباطن)، بالتعارض مع المظهر الواضح (الظاهر) للنصوص والأشياء.

(1) النوبختي، «نحل الشيعة»، ترجمة M. J. Mashkur، مجلة تاريخ الأديان، CLIII، 1، 1958، صفحة 68-78؛ 2، 1958، صفحة 176-214؛ CLIV، 1، 1958، صفحة 67-95؛ 2، 1958، صفحة 146-172؛ CLV، 1، 1959، صفحة 63-78.

لم يمنع هذا الميل إلى التسامي من الحفاظ بصورةٍ موازيةٍ على مشروعٍ متكاملٍ للغاية في ما يخص المطالبة بحقوق سلالة علي. لم «تختر» الحركة الشيعية تفضيل الباطنية، بل أرغمت عليها إرغامًا. وكلّما سنحت لها الفرصة، استعادت السلطة وإدارة العالم الدنيوية. انطلاقًا من العام 120/ 737، تكررت أفعال تمرد، بما في ذلك في عهد المتحدّرين من النبي ﷺ. إنها بصورةٍ خاصةٍ حالة زيد بن علي الذي نشأت عنّه فرقة الزيدية. وهو أخٌ غير شقيق لمحمد الباقر، الذي تعترف به الأغلبية بوصفه الإمام الرابع، وحاول في العام 122/ 740 الاستيلاء على السلطة استنادًا إلى إيديولوجيا تصالحية: بهدف توحيد أكبر قسمٍ ممكنٍ من المسلمين، أعلن شرعية خلافة أبي بكر وعمر اللذين أفادا الأمّة، على الرغم من أنّ عليًّا يفضُلهما. لكن مثلما أكّد هنري لاوست، «مع زيد بن علي، ظهر شكلٌ جديد للعقيدة الشيعية، تمثّل في تأكيد أنّ السلطة تعود لكلّ شخصٍ من سلالة فاطمة يستولي عليها والسلاح في يده. يفصح هذا الطابع النضالي والهجومي في الزيدية البدائية عن عدم الارتياح الذي كان يمكن أن ينتج في مختلف الأوساط الشيعية من عجز نظام إمامةٍ واثقٍ أكثر مما يجب من شرعيته المستندة إلى الكتاب، ومن باطنية الغلاة التي تفتح الدرب أمام مفاهيم لا يمكن أن تتوافق مع معطيات الوحي»[1].

حول مفهوم الرجعة تظاهرت أولى المحاولات التأمّليّة الخاصة بالمذهب الشيعي. وهو مفهومٌ غير محدّدٍ بوضوح، يمكن

(1) H. Laoust, *Les Schismes dans l'islam*، باريس، 1965، صفحة 35.

أن يشير إلى الأمل في عودة السلطة العليا على الأمّة يومًا لإمامٍ وارثٍ لعليّ ﵁ بقدر ما يمكن أن يعني العودة إلى الحياة قبل يوم النشور، لا سيّما بالنسبة لعلي نفسه، لا بل يعني شكلًا من أشكال التقمّص لدى الغلاة. لكن مع مرور الزمن، توضّح تأكيدٌ لسلالةٍ باعتبار أنّ عليًا ﵁ يمثّل «ماضيًا مثاليًا» وتم نقل الانتظار إلى الأمّة.

مع ابن محمد الباقر، جعفر الصادق (80/ 699-148/ 765)، الذي سيعترف به لاحقًا أتباع مذهبي الاثني عشرية والإسماعيلية في آنٍ بوصفه الإمام الخامس، نبدأ في الحصول على شهاداتٍ أكثر جلاءً بكثيرٍ عن نشاطٍ روحيٍّ يدور بصورةٍ أساسيةٍ حول بناء عالمٍ ذهنيٍّ رمزي. يبدو أنّه لم يكن لدى جعفر شخصيًّا أي طموحٍ دنيوي، ما سمح له بالعيش بأمانٍ في المدينة المنورة، في حين كان الأمويون والطامحون العباسيون يتواجهون. لكنّ موته ربما كان بأمرٍ من الخليفة المنصور الذي أراد بعد أن هزم الأمويين تجنّب استغلال الشيعة للوضع من أجل النهوض مجددًا.

نسبت إلى جعفر الصادق كتبٌ متعدّدة حول مواضيع باطنية (العرافة، السحر، الخيمياء). يبدو ذلك وكأنّه جزءٌ من طريقةٍ كانت واسعة الانتشار في العصر الوسيط، تتمثّل في وضع اسمٍ مهيب على نصٍّ لضمان انتشاره. أما تفسيره للقرآن فيبدو أكثر موثوقيةً[1]، على الرغم من أنّه لم يصل إلينا إلا عبر الاقتباسات،

(1) P. Nwyia, «*Le tafsir mystique attribué à Ga'far Sadiq, édition critique*», Mélanges de l'université Saint-Joseph, XLIII، 4، بيروت، 1968، صفحة 179-230.

لا سيّما تلك التي أوردها مؤلفٌ أتى بعده بقرنين ونصف القرن. نلاحظ أنّ الموضوع المميّز للشيعة، أي رفض الخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل، غير موجودٍ فيها، وأنّه يمكن ضمّ تلك الشخصيات لرؤيةٍ رمزيةٍ بوصفها أنوار الدروب الروحية نحو الله أو أنوار الأرض، الموازية لأنوار السماوات، أي الملائكة الأربعة التالين: جبريل وميخائيل وإسرافيل وعزرائيل. غير أنّ وصول نصّ جعفر منقولًا عن طريق وسطاءٍ سنّة، بين غيرهم، يمنع استخلاص نتائج متسرّعة.

الأكثر أهميةً هو أنّ المحتوى الرئيس في هذا النصّ يتمثّل في جهد التفسير الصوفي الذي يقدّم سماتٍ متعدّدة لما سيدعى بالتصوّف، في حال لم يجر التلاعب به لاحقًا: ترتيبٌ لمستويات المعاني، يقدّم بصورةٍ خاصة الحالات التي يمر بها الصوفي وصفات الله، تأمّلٌ في الحروف (الجفر)، مصطلحاتٌ فنية، علم بيانٍ موحًى به يوضع على لسان الأنبياء، إلخ. وقد رأى بول نويا Paul Nwyia في جعفر «أحد أقدم الشواهد على قراءةٍ استبطانيةٍ أو تجريبيةٍ للقرآن»[1]، ما جعله مقبولًا لدى السنّة والشيعة معًا. وهو لا يحفل بظروف الوحي، إذ لا يهم بالنسبة إليه إلا تاريخه الداخلي. هكذا يفعّل تلقائيًا المنهج الذي تمّت قولبته نظريًا في وقتٍ لاحق تحت تسمية الاستنباط، أي «محاولة كشف [...] المعنى الأول للكلمة القرآنية ومعادلها النموذجي عبر تحليلاتٍ

(1) المؤلف نفسه، *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*، بيروت، 1970، صفحة 156.

لغويةٍ ونفسية، ثم إظهار كيف ترتبط مختلف وجوه هذه الكلمة بهذا المعنى الأول، وكيف اشتقت منها»[1]. والتجربة الروحية هي التي تقدّم مفتاح كل صورةٍ قرآنية.

في موازاة هذه التطورات الصوفية، تبدّى توجّهٌ معقلِنٌ في أوساط شيعة الكوفة، ولا سيّما مع هشام بن الحكم. وقد كشف فان إس J. van Ess في ذلك التوجّه تأثيراتٍ يهوديةً ورواقية، واعتبر أنّ التأثيرات الرواقية قد انتقلت عبر ثنويين إيرانيين[2]. سوف نعود إلى ذلك في مجال التحدث عن نظام الكلام، لكن ينبغي منذ الآن ملاحظة هذا الغليان الفكري الذي لن ينتظم إلا تدريجيًا في مدارس عقيدية.

---

(1) المصدر نفسه، صفحة 121.

(2) J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*، برلين ــ نيويورك، 1990، المجلد الأول، صفحة 397 وما يليها.

الفصل 4

أولى المسائل الفقهية: تقدير الله للأحداث

في القرآن، ينطوي مفهوم القدر فقط على قدرة الله ﷻ لأنّ الوحي يهدف أساسًا إلى تذكير الإنسان بأنّه لا شيء بذاته، وبأنّ كلّ فعاليّة - ليس لمآل الأحداث فحسب بل كذلك لنتاج الأفعال البشرية - تكمن في الخالق. بالتالي، كان ينبغي منطقيًّا أن يطبّق نعت «قدري» على كلّ مؤمن. والحال أنّ الأمر ليس كذلك. إذ نلاحظ من جانبٍ أنّ هذا النعت يحمل دائمًا سمةً سلبيةً وأنّ أحدًا لم يطلقه على نفسه؛ ومن جانبٍ آخر، نرى أنّه إذا كانت بعض عناوين الكتب تستخدمه إشارةً إلى مناصرين لوجود قدرٍ محدّدٍ مسبقًا، فقد كان على العكس من ذلك يستخدم في غالب الأحيان لوصف أولئك الذين تحفّظوا عن أطروحة القرآن ونسبوا إلى الإنسان جزءًا من القدرة الإلهية عبر تأكيد حريته في الاختيار.

ينبغي البحث عن سبب هذا الانقلاب الدلالي في السياق السياسي لبدايات الإسلام، والذي أظهر النزاع بين هذين التصورين والطابع الاحتجاجي للتصور الثاني، ما أكسبه اهتمامًا خاصًا.

كانت التعيينات المتتالية للخلفاء الراشدين الأربعة قد أثارت استياءاتٍ، لكنّها استندت كلها إلى أشكالٍ من المساومات.

من جانبه، طالب معاوية بإرث عثمان الذي كان شخصيةً تعرّضت لاحتجاجٍ شديد، ولم يكن لانتصاره العسكري أن يعوّض تلك المطالبة من حيث الشرعية. صحيحٌ أنّ الشعراء المتملّقين كجرير والفرزدق حاولوا بخس دور القوة في ذلك الاستيلاء على السلطة، وتأكيد أنّ عثمان وحده من بين الخلفاء الراشدين هو الذي تمّ تعيينه بالشورى. لكنّ تبرير انتقال السلطة منه إلى معاوية لم يكن ممكنًا إلا بقبول الأخير للثأر لدم الأول، في حين رفض علي معاقبة القاتل. وعلى الرغم من أنّ القرآن قد قبل ممارسة الثأر، لكنّها بقيت عادةً جاهلية. لم يصدم ذلك الشعراء الذين أكدوا أنّ الأمويين ينتمون هم أيضًا إلى عشيرة عبد مناف، مستعيدين تقاليد النسَب لدى العرب. لا بد من الإشارة إلى بقاء عقلية ما قبل الإسلام هذه (الشورى والثأر والنسَب) لأنّها سوف تتكرر لاحقًا. لكنّها أصبحت تتنافس مع أخلاقيات الدين الجديد، وهو أمرٌ لم يكن بوسع الأتقياء ألا يلاحظوه. بدوره، لم يكن لإقامة نظام حكم السلالة إلا أن يفاقم مشكلة الشرعية. هكذا، شعر الأمويون بالحاجة إلى تبرير سلطتهم بحججٍ أخرى تستند إلى الطابع الديني لوظيفة الخليفة.

هكذا، تحوّل الشعراء أنفسهم الذين تلقّفوا موضوعات الجاهلية نحو مفاهيم قرآنية: تفويض السلالة الجديدة بالحكم أمرٌ يمثّل إرادة الله وهو موضوع «مشيئته» (قضائه) كي تستوفي الشروط اللازمة لوجود أمّةٍ إسلاميةٍ حقًّا. وقد عنى ذلك إعادة توجيه حجّة الأتقياء المتشككين ضدّهم. مضى المروجون للسلالة الحاكمة أبعد من ذلك، فطبقوا عليها وحدها صيغة «خليفة الله» التي

يستخدمها القرآن للإشارة إلى السلطة الممنوحة لآدم لتعليم الملائكة الأسماء [البَقَرة: 30، 33].

كيف يمكن الحكم على هذا الموقف؟ لم تر فيه الثورة العباسية إلا نفاقًا. ومن المؤكّد أنّ الأمويين قد انجرّوا إلى صيغٍ متتالية. فهم لم يحرّفوا كلمة «خليفة» الواردة في القرآن فحسب، لصالح المطابقة بينها وبين المصطلح المستعمل لدى وفاة النبي ﷺ لتعيين خليفته، بل إنّ بعض غلاة مشايعيهم مضوا إلى حدّ تأكيد أنّ الكتاب وضع بذلك الخليفة فوق الملائكة والأنبياء. وبتأكيدهم أنّ رفض طاعة الخليفة يعادل عصيان الله بفعل تفويض الله له بالسلطة، اعتقدوا أنفسهم مخوّلين رمْيَ معارضي الأمويين الأوصاف نفسها التي استعملها القرآن ضد خصوم النبي ﷺ: ملحدون، منافقون، مشركون، كفّار. وقد عنى ذلك الوقوعَ في التجاوزات التي وقع فيها الخوارج. وبالفعل، لم تكن تلك لسوء الحظ مجرد عبارةٍ اعتيادية، فلدينا مثال حاكمٍ طالب السجناء في أثناء تمردٍ بأن يعترفوا بعدم إيمانهم، وأعدم من لم يذعنوا.

بيد أنّنا الآن، عبر إظهار المبالغات التي يميل إليها الشعراء المأجورون ميلًا طبيعيًا من جانب، وغلاة العسكريين من جانبٍ آخر، نستطيع القول إنّ السلالة الأموية، لا سيّما في الحقبة المروانية (ابتداءً من العام 64/ 684)، قد أخذت رغم تخبطها مأخذ الجد دورها الروحي، وأنّ جهودها التبريرية أدّت إلى تعميق المسائل الدينية، ليس لدى المعارضين فحسب، بل في دائرة السلطة نفسها. في حقبةٍ كان القرآن فيها لا يزال جمعًا غير متمايز، لم تستخرج منه الحركات الأولى إلا صيغًا تخص مسألة تعريف

الجماعة، نجد في صرحٍ بارزٍ هو قبّة الصخرة في القدس «أول تمظهرٍ مؤرّخٍ لتعريفٍ دوغمائي حقيقي لوحدانية الإله وفق الإسلام»[1]، أي صيغة: «قل هو الله أحد، الله الصمد. لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد». ونعثر على هذه الصيغة بتنويعاتٍ مختلفةٍ كما في الحديث الشريف، وعلى أولى العملات، وفي مختلف الكتابات على النُصُب. وحين تمّ تثبيت النصّ القرآني تثبيتًا نهائيًّا، شكّلت تلك الصيغة سورة الإخلاص. وقد أظهر بريمار A.-L. de Prémare جيدًا[2] أنّ ذلك كله كان يندرج في سياقٍ سجالي مضادٍ للمسيحية، يهدف إلى تأكيد الإسلام دينًا رسميًا، وميّز مجموعة أمورٍ تشكّلت حينذاك: إبراز نصوصٍ دينيةٍ بعينها، تعريب لغة الإدارة، صكّ عملةٍ خاصة، تحويل وضع الرعايا من غير المسلمين ممن يدينون بدينٍ ممأسسٍ إلى «أهل ذمّةٍ» تحويلًا رسميًّا.

1. أولى التشكيلات القدرية

كان من المفترض أن يؤدي تبرير سلطةٍ بارتباطها المباشر بالإرادة الإلهية إلى احتجاجٍ تلقائيٍّ على المعاصي المرتكبة. ويجري تقديم معبد الجهني - وفق نصٍّ متأخرٍ نسبيًّا - بوصفه أول من احتجّ على فكرةٍ مفادها أنّ الله هو من تسبّب بأفعال الأمويين السيئة. بصورةٍ أكثر عموميةً، وبعد بضعة عقودٍ من ذلك، طرح

---

(1) A. -L. de Prémare, *Les Fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*، مصدر سبق ذكره، صفحة 297.

(2) المصدر نفسه، صفحة 298-301.

غيلان الدمشقي السؤال التالي: «هل يقضي الله بارتكاب المعاصي؟» إنها ليست مجرد تأملاتٍ مدرسية. في الحالتين، نحن أمام موقفٍ تمردي. وقد عُرف معبد الجهني بدايةً بوصفه فقيهًا، قريبًا من السلطة، إلى حدّ وضع السنة النبوية وتقاليد الخلفاء، بمن فيهم معاوية، في سويةٍ واحدة؛ ثمّ ساهم لسببٍ مجهولٍ في تمردٍ مسلحٍ دفع حياته ثمنًا له نحو العام 84/ 704. أما غيلان الدمشقي فكان كاتبًا لمجلس الشورى وتمتّع بأسلوبٍ متميّز؛ بدأ بالكتابة إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز مقترحًا عليه إجراء إصلاحات، ثمّ تمرّد علنًا على هشام، ما أدى إلى إعدامه بعد نحو عشرين عامًا من إعدام معبد. لكنّ نشاطه لم يكن عديم الجدوى، إذ سعى الخليفة يزيد الثالث الناقص، الذي حكم بضعة أشهر في العام 127/ 744، إلى تصحيح مساوئ سابقيه، ما جعله يُعَدّ أحد مريدي غيلان. ويقال إنّه طالب حين تولّى السلطة بأن يطاع في حال التزم برنامجه، لكن بأن يتمّ عزله في حال لم يلتزم به، أو بأن يُدفع إلى التوبة على الأقل.

الأكثر أهميةً هو أنّنا نجد في هذه المحاولة العملية سعيًا للتفنيد، دشّن التأمّل الفقهي. تمثّل ردّ الفعل الأوّل في البحث داخل الصيغ التي تركها النبي ﷺ. هكذا أشير إلى الآية القرآنية: ﴿وَجَعَلْنَا مِنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَٰهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ في سورة ياسين بوصفها تعبّر عن قدَريةٍ مطلقة. وزاد من مهارة هذه الإشارة كون السورة المعنية إحدى أكثر السور شعبيةً، بل إنها تعدّ «قلب القرآن». كما تمّ البحث في الحديث؛ بصورةٍ خاصة، أبرز الخليفة هشام - ويبدو أنّه كان الخصم الرئيس

للقدريين - أحدَ محدّثي المدينة، هو ابن شهاب الزهري الذي لعب دورًا حاسمًا في نقل أقوال النبي ﷺ وكتابتها في سياق تحكّم السلطة الوثيق بالنصوص التأسيسية.

لكنّ الأمر لم يقتصر على ذلك، وعلى سؤال غيلان، إن كان الله يقضي بارتكاب المعاصي، تتم الإجابة بسؤالٍ آخر: «هل يمكن أن ترتكب رغم إرادته؟» ما دفع غيلان إلى توضيح فكره بالتمييز بين الإرادة الإلهية المسبقة تجاه الأفعال البشرية التي يجادلها، وبين قدرة الله المزامنة لهذه الأفعال. بالنسبة إليه، «يفعل» الله في الأشياء لكنّه لا يريدها كلها. وعقل الإنسان هو الذي يحدّد فعله.

بهذا العلم الإلهي، كان غيلان يقوّض تبرير الأمويين لمطالبتهم بطاعةٍ مطلقة. وقد أثّر ذلك في السياسة تأثيرًا فوريًّا. إن كان الله لا يريد كل ما هو موجود، ولا سيّما أفعال الخلفاء السيئة، يكون سعيهم للتحكّم في نشر الوحي عديم الجدوى. هكذا طوّر غيلان تصوّرًا جديدًا للإمامة. لم يعد الأمر بالنسبة إليه مسألة نسَبٍ كما هي الحال عند الشيعة، فيسقط بذلك شرط الانتماء إلى قبيلة قريش، ولا مسألة انضواءٍ عقيدي كما هي الحال لدى الخوارج، بل مسألة معايير دينيةٍ موضوعية: معرفةٌ جيدة بالقرآن والسنة، وأن يكون الإمام مقبولًا بالإجماع.

ربما كان هذا التساؤل الأوّل ناتجًا من تأثيرٍ مسيحي، إذ يطلق على غيلان لقب القبطي، ما يمكن أن يعني أنّه كان قبطيًّا[1].

(1) لكن ربما يحيل ذلك أيضًا إلى قبيلةٍ من جنوب شبه الجزيرة العربية.

أمّا معبد، فيزعم مؤرخو البدَع القدماء بأنّه استقى عقيدته من نصرانيٍّ اعتنق الإسلام، ثمّ ارتدّ. تُظهر ريبة هؤلاء المؤرخين كم بقي الموقف القدَري حيًّا. وبالفعل، فقد تجذّر في إرثٍ ثلاثيّ. بدايةً في قدرية الجاهلية التي تضع قوةً غير شخصيةٍ فوق كل شيء، هي قوة الدهر أو الزمان. ولئن كانت تلك القدرية قد رُبطت أحيانًا بالإلهة مناة، فهذه الأخيرة لم تظهر قَطّ بوصفها إلهةً سماوية. كان هذا التصوّر قريبًا من الأسلوب الذي سعت عبره إيران للتغلّب على ثنويتها بتوحيد مبدأيها المتناقضين في أبٍ مشترك هو زروان، أي الزمان، الذي يمكن مقارنته بالكرونوس Chronos الإغريقي. لكن في العقليات المتشبّعة بهذه العقائد، بقيت القدرية محدودةً: المقدّر مسبقًا هو حصول أحداثٍ (كالموت في تاريخٍ معيّنٍ على سبيل المثال) لا الفعل نفسه (أن يقاتل المرء في يومٍ معيّنٍ أو لا يقاتل). تمثّل الإرث الثالث في إرث أوَّل أشكال النبوءة القرآنية، وهو استمراريةٌ لإيمان ما قبل الإسلام الذي يقول بوجود قوةٍ تسيطر على الإنسان، لكن بتصحيح الرؤية عبر شخصنة تلك القوة لتصبح الله[1]. هكذا مثّل الموقف القدري بسهولةٍ موضوع

---

(1) ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾﴿قُلِ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ...﴾ [الجاثية: 24 و26]؛ ﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ...﴾ [الحديد: 22-23]؛ «قال رسول الله ﷺ: قال الله تعالى: يؤذيني ابن آدم يسبّ الدهر وأنا الدهر بيدي الأمر أقلب الليل والنهار» (حديث قدسي).

فضيحة، على الرغم من أنّه كان بإمكانه الاستناد إلى مفاهيم قرآنية أخرى كالحساب الذي يتضمّن المسؤولية.

2. تنوع المواقف القدرية

لقد أدّى الموقف القدري إلى صيغٍ متمايزةٍ نوعًا ما حتى قبل أن تتبنّاه كبرى المدارس الفقهية الإسلامية، لكنّنا لا نعرف هذه الصيغ إلا عبر ما يقدّمه عنها إمّا خصومها المعلنون[1] أو مؤرّخٌ للبدَع معادٍ لها[2].

تمثّل أبسط الأشكال، وهو شكلٌ ذو طابعٍ سياسيٍ أساسًا وموجّهٌ نحو إيديولوجيا الأمويين توجّهًا مباشرًا، في تلقّف المبدأ المسيحي الذي ينسب أفعال الإنسان الحسنة إلى الله وينسب أفعاله السيئة إلى الإنسان نفسه. هكذا تمّ فصل الخليفة الآثم عن الله وأصبحت منازعته، لا بل خلعه، أمرًا ممكنًا. لكن أحيانًا، كان الخلاف يتطرّق إلى مسألة معرفة ما تعنيه بالضبط عبارة «ما يشاؤه الله»: هل هو كل ما يحدث، أو ما يأمر به؟ لكلّ حلٍّ أنصاره، ولم يقصّر مؤرخو البدع في منحهم سلطةً أخلاقية.

تمثّل شكلٌ آخر في الاعتراف للإنسان بتفويضٍ من الله له، حيث يضعه الله على دربٍ يصبح فيها مسؤولًا عن أفعاله. هنا

(1) انظر: J. van Ess, *Anfänge muslimischen Theologie. Zwei Antiqadaritische Traktate aus demersten Janrhundert der Higra*، بيروت - فيسبادن، 1977.

(2) انظر: W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*، إدمبرغ، 1973، صفحة 94 وما يليها.

أيضًا، من المحتمل وجود تأثيرٍ مسيحي طوّر مفهومًا إسلاميًا. وبالفعل، إذا كانت كلمة «تفويض» لا تظهر في القرآن، فإننا نجد فيه الفعل الموافق [غافر: 44] وبمعنى يناقض معنى «تفويض الإنسان أمره إلى الله». من هنا التباس الاسم الجماعي «مفوِّضة»، الذي يشير إلى أتباع هذه الفرضية القدرية، ويسند إليها نزاعًا مع النظام الاجتماعي السياسي الإسلامي مثلما كان يتبدّى، لكنّه يشير كذلك إلى أفرادٍ أتقياء يفصلون أنفسهم عن العالم.

كما ذكرت أيضًا مسألة العقاب، وهو أحد الموضوعات الأكثر ورودًا في الوحي القرآني. إذا كان الله يعاقب الإنسان على كفره، فلأنّ الإنسان «قادرٌ» على الكفر، مثلما هو قادرٌ على القيام بالأفعال الاعتيادية. ينبغي إذًا الافتراض أنّ الخالق قد وضع فيه قدرةً متكاملةً وكاملةً على التصرّف. نحن نتجاوز هنا إطار النزاع السياسي.

يبدو أنّ بعض الناس قد دفعوا أطروحة غيلان إلى حدها الأقصى: كان غيلان ينكر أنّ الله يريد ظهور أفعالٍ سيئة؛ ألا يمكن أن نستنتج من ذلك أنّه لا يعلم الفعل قبل حدوثه؛ أو على الأقل، بالنسبة للبعضِ، أنّه لا يخلق ثمرة فعلٍ سيئ، مثل نتاج السرقات أو المأكولات المحرّمة، لا بل وجود ابن الزنى، ولا يحدّد هذا الفعل مسبقًا؟

بل أمكن مفاقمة النزاع بين القدرة الإلهية والقدرة البشرية إلى حدّ تقديم الثانية على الأولى عند البعض. وبالفعل، فأولئك الذين كانوا يؤكّدون أنّ الله قد منح كلّ إنسانٍ «وقتًا معلومًا» قالوا لاحقًا بأنّ القاتل قادرٌ على استباق الأجل المحدّد لضحيته وأنّ العمر الذي لم تعشه الضحية يبقى معلّقًا.

3. الحسن البصري

من المناسب التوقف عند هذه الشخصية التي تبدو بوصفها أولى الشخصيات الاستدلاليّة في الفكر الإسلامي. لكنّها لم تبرز إلا في وقتٍ متأخر، ونسبت حينذاك معظم التيارات الإسلامية نفسها إليها، على الرغم من التعارضات في ما بينها. والسبب مزدوج؛ فمن جانب، تمّ ذلك في عهد ولادة العلوم الإسلامية. يعدّ الحسن مساهمًا في تفتح العديد منها بوصفه معلّمًا لأسمائها الكبيرة: الزهد وتأويل القرآن والتأمل الفقهي والنحو. ومن جانبٍ آخر، حين أعيد بناء تاريخ الفكر الإسلامي في العصر الوسيط، مال المؤلفون إلى تقديم رؤيةٍ متجانسة للحيّز الذي نسبوا أنفسهم إليه. يمكن إذًا الاعتقاد بأنّ الحسن البصري كان نموذجًا بالنسبة لهذه الرؤية المتجانسة والتلفيقية للإسلام التي فرضت نفسها لاحقًا.

ولد الحسن البصري في العام 21/ 642 لأبٍ فارسي، أسر في أثناء فتح العراق واقتيد إلى المدينة المنوّرة حيث تزوّج بعد عتقه عربية. كان الحسن إذًا من تلك الفئة المكرّمة، فئة «التابعين»، وهم «ورثة» فئة صحابة النبيّ ﷺ السامية. قدِم إلى البصرة فتيًّا، وبقي فيها حتى وفاته في العام 110/ 728، باستثناء مشاركته في فتح إيران الشرقية. تنسب إليه عدّة كتب، لكنّه أثّر بصورةٍ خاصةٍ بوصفه داعيةً. يعدّ نقّادٌ عليمون مثل الجاحظ والمبرّد عظاته نماذج، على الرغم من أنّه لم يبق منها سوى شذرات، كما سيكثر الاستشهاد بأقواله المأثورة.

لقد أشار لويس ماسينيون L. Massignon[1] إلى أنّ الحسن البصري عاش وهو في الرابعة عشرة من عمره الأزمة الرهيبة التي مثّلها اغتيال عثمان. والأرجح أنّ ذلك هو سبب الطابع المتجرّد لفكره وجهده الدائم للمصالحة بين المسلمين. يتبدّى المظهر الأول في تشديدهِ على الأخرويات. وهو لم يرفض العالم، بل عدّه مجرد أرضيةٍ لتطبيق الأوامر الإلهية. وترد في أعماله كثيرًا موضوعة «نار جهنم» القرآنية. وقد أوصله المظهر الثاني إلى معارضة الخوارج بصورةٍ خاصة، إذ إنّهم في رأيه وهم يريدون تصحيح خطيئةٍ يرتكبون خطيئةً أسوأ بفعل فصم وحدة المؤمنين. الآثم بالنسبة إليه مجرّد «منافق». هكذا، ومن دون أن يحرم نفسه من الحكم على الحكّام، بما في ذلك الحكم على طباعهم الشخصية، قال إنّ طاعتهم واجبةٌ ما داموا لم يأمروا بما يخالف الأوامر الإلهية. لذلك، فقد رفض التمرّد المسلّح. في المقابل، ينبغي في رأيه ممارسة واجب «النصح» الذي يوافق بين الحكم الخاص والحفاظ على وحدة الجماعة، والتوبة لله طلبًا لإنصافٍ من ظُلامة.

بذلك، يبدو موقفه السياسي وكأنّه التجسيد المسبق لما سيكون عليه لاحقًا «المذهب السني». وقد عدّ خلافة أبي بكر شرعيةً، ونزع عن عثمان الانتقادات التي وجّهت إليه، وعدّ تعيين عليٍّ شرعيًا. لا شكّ أنّ عليًا ﷺ أخطأ في رأيه حين باشر

(1) انظر: L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*، طبعة جديدة، باريس 1968، صفحة 180 وما يليها.

الأعمال العدائية في «موقعة الجمل» وقبل التحكيم في صفّين، لكّنه كان محقًّا في القضاء على بعض أعدائه. أخيرًا، قدّم الحسن الطاعة للأمويين بوصفها واجبًا، شاجبًا في الآن عينهِ أخطاء معاوية ويزيد. ومن الغريب أنّ تمايزه عن السنّة تمثّل في موقفه من النبي ﷺ، إذ مجّده كزاهدٍ فنزع عنه أيّة غايةٍ سياسية، ما يلغي امتيازات آل بيته في هذا المجال.

إنّ هذا الموقف المتمثّل في حرّية الحكم على الأشخاص مع الإبقاء على الطاعة الخارجية يفسّر موقفه تجاه المشكلة التي تطرحها القدَرية. والمقالة المنسوبة إليه[1] حول القدر هي رسالةٌ أرسلت نحو العام 75-80/ 694-699 إلى الخليفة عبد الملك، وهو نفسه الخليفة الذي جعل الإمبراطورية الجديدة عربيةً وإسلاميةً بصورةٍ جذرية. تمثّل هذه الرسالة الرؤية المعتدلة: القدر خيره من الله، وشرّه من الإنسان والشيطان؛ والإنسان مخيّرٌ بينهما، لكنّ الله يعرف خياره ولا «يضلّه» إلّا إذا عصى[2].

يقال إنّه كانت للحسن البصري صلات بمعبد الجهني. لكن

---

(1) حققها ريتر H. Ritter, «Studien zur Geschichte der islamischen Frömigkeit, I. Hasan al-Basri», Der Islam، المجلد 21، 1933، صفحة 67-82. وقد جادل كوك (M. Cook, Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study، كامبريدج، 1981) في نسب هذا النص إلى الحسن البصري واعتبره أحدث زمنًا.

(2) انظر: J. van Ess، مدخل «قدريّة»، موسوعة الإسلام الإصدار الثاني، صفحة 385أ. (ملاحظة: يحيل فان إس هذه الأطروحة إلى اعتماد الحسن البصري على تفسيرٍ للآية التاسعة وما يليها من سورة القلم [م]).

يبدو على كل حال أنّه لم يكن أكثر ميلًا من هذا الأخير نحو التفكّر العقلاني، على الرغم من وجود تعبيرٍ يشير إلى أنّ الإنسان لديه «قدرة» على الفعل، ما يقرّبه من صيغ الجيل الثاني من القدريين. لكنّ ذلك لا يقارن بما نجده عند غيلان الدمشقي. تتمثّل خطوته بصورةٍ خاصة في مساءلة الكتاب، محيلًا آيةً إلى أخرى ومعمّقًا الآيات التي تبدو وكأنّها تعريفات. على سبيل المثال، حين يقول القرآن ﴿...وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزَاب: 38]، يستنتج من ذلك أنّ أمر الله **هو** عزمه، والعكس بالعكس، أي أنّ الله لا يحدّد الأفعال إلا بالأمر أو بالمنع. لكنّ تفسيرًا دقيقًا للآية التاسعة من سورة القلم ﴿وَدُّوا۟ لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾ هو الذي يبرّر موقفه الأساسي.

إنه إذن التعبير عن تديّنٍ عمليٍّ سيتعرّف كثيرون على أنفسهم فيه، لا سيّما بين المحدّثين والزاهدين. في المقابل، طوّر الفقهاء فكرة الحرية البشرية على أسسٍ أخرى، ما أدى إلى معارضةٍ جبريةٍ استندت بدورها إلى أقوالٍ منسوبةٍ إلى النبيّ. اختفى في هذه اللحظة الموقف الوسطي للحسن البصري، لكنّ ذلك لم يمنع كلّ فريقٍ من مواصلة نسبة نفسه إليه.

الفصل 5

المرجئة

1. تعريف المصطلح والتباسه

يتمّ عمومًا تلقي المصطلح الجمعي «المرجئة» بوصفه يشير إلى معارضين للخوارج. إذ يقال إنّهم كانوا ضدّ الروح النزاعية لهؤلاء، ولم يدعموا ضرورة قبول حكّام هذا العالم فحسب، حتى لو كانوا آثمين، على مثال الحسن البصري، بل إنّهم برّروا هذا الموقف بتأكيدهم أنّ ذلك جزءٌ من الأخلاق وحدها ولا يسمح بالحكم المسبق على الإيمان. نحن نخطو إذًا معهم خطوةً إضافيةً في التأمّل الفكري في الأطروحة القائلة بأنّ للإيمان معياره الخاص ولا تعيبه المعصية.

لكنّ ذلك لم يتمّ إلا تدريجيًّا. نلاحظ بدايةً منعكسًا للسكينة السياسية. وبالفعل، أقدم دراسةٍ مكرّسةٍ بوضوحٍ لمفهوم «الإرجاء»، وهو مصدرٌ يشير إلى هذه العقيدة، يعود لأحد أحفاد عليّ وهو الحسن بن محمّد بن الحنفية (توفي نحو العام 100/ 719)[1]. لا شكّ في أنّ هذا النصّ قد تعرّض للتنقيح بل من

---

(1) انظر: J. van Ess, «*Das Kitab al Irga' des Hasan b. Muhammad b. al Hanafiyya*», Ar.، المجلد 21، 1974، صفحة 20-52 والمجلد 22، 1975، صفحة 48-51.

الممكن أن يكون قد حرّر نتيجة ضغوط، لكنّه يتميّز مع ذلك بالرغبة في السكينة وفي نسيان الفتنة الكبرى. ثمّ ننتقل إلى تنظيرٍ لهذا التأمّل بعباراتٍ دينية: هذا ما نجده في نصٍّ منسوب إلى أبي حنيفة (توفي في العام 150/ 767)[1]، لا سيما في تعريفه للإيمان، ربما لأنّ هذه الشخصية، التي ستصبح رمزًا للمدرسة الفقهية الحنفية، تعدّ الممثل النموذجي لإسلامٍ يركّز على الجماعة وعلى طابعها كوسطٍ صحيحٍ يستند إلى سنّةٍ أكثر مما يستند إلى حجج عقلية. على هذه الخلفية المشتركة، شيّد فقهاءُ متعدّدون بنًى فكريةً شخصيةً متمايزة، بل متعارضة أحيانًا، لكن من دون تأسيس حركاتٍ أو فرق مثلما اعتقد مؤرخو البدع الكلاسيكيون[2].

والتفسير الذي يقدّمه هؤلاء، والذي تبعه المستشرقون، يشتقّ كلمة مرجئة الجمعية هذه من فعل «أرجأ» الذي يعني: «وضع بعد»: تأتي الأفعال «بعد» الإيمان. لكنّ الحركات الملّية تستعيد المصدر اللغوي نفسه بتفسيرٍ آخر: يعدّ الشيعة معظم السنّة مرجئةً

---

(1) انظر: Schacht, «*An Early Murci'ite Treatise: the Kitab al-'alim wa-l-mut'allim*», Oriens، 17، 1964، صفحة 96-117. في كتابٍ آخر منسوب إلى أبي حنيفة بعنوان «الفقه الأبسط»، يقال صراحةً بأنّه إذا أتى أحدهم من الإشراك وقرّر التبشير بالإسلام، على الرغم من أنّه ليست لديه أي معرفةٍ بالقرآن ولا بالالتزامات الدينية، فهو مؤمنٌ حقيقي مع ذلك. حرّر هذين النصّين محمد زاهد الكوثري، القاهرة، 1368 للهجرة.

(2) يعدّ الأشعري في كتابه: «مقالات الإسلاميين»، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، 1954، المجلد الثاني، صفحة 197-215، اثني عشر فقيهًا منهم؛ ويذهب البعض إلى أربعة عشر فقيهًا.

لأنهم يضعون عليًّا بعد عثمان، على الرغم من أنّ عثمان آثم. وقد أضاف الخوارج إلى ذلك أنّ كلّ من لا يعترف بأنّ عثمان آثمٌ يكون هو نفسه آثمًا. هكذا رفض بعض المرجئة تقديم رأيٍ حول مسألة الموقف الواجب اتخاذه تجاه هذين الخليفتين، أو أنّهم قالوا إنّه ينبغي عدّهما رجلين مستقيمين نظرًا لأنهما لم يرتكبا أكبر المعاصي، أي «الشرك» بالله.

من جانبٍ آخر، نجد أصلًا لكلمة «إرجاء» في مقطعٍ غامضٍ نوعًا ما من القرآن: ﴿وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ...﴾ [التّوبَة: 106]. هل ينبغي تفسير هذه الكلمة بـ«منتظرون، حائرون» مثلما يتمّ عمومًا، أو ينبغي إحالتها إلى فعل «أرجى»، أي «تسبب في الأمل»؟ يسمح النصّ القرآني في نسخته النهائية بالأمثولتين معًا. فمن جانب، تنسب أسباب نزول هذه الآية إلى المشكلة التي طرحها أولاء الذين تخلّفوا عن المشاركة في غزوة تبوك، ويتمّ حينذاك تأكيد الإحالة إلى قرارٍ لاحق؛ ومن جانبٍ آخر، يمكن أن نلاحظ أنّ الآية 118، التي نزلت فيما بعد، تتوب عليهم، ما يحثّهم على الاطمئنان.

إذا عدنا إلى موقف المرجئة السياسي، نصل إلى الحيرة نفسها لأنّه متغيّر. فقد اتّهموا بأنّهم «على دين ملوكهم»، وهو ما نلاحظه لدى معظمهم. لكنّ العلامة الوحيدة المتوافرة لدينا على الانشقاق هي التمرّد المفتوح؛ لا يستطيع كتّاب الحوليات أن يشيروا إلى موقفٍ نقديٍّ وإلى مواصلة الطاعة الخارجية معًا إلا بصدد شخصياتٍ استثنائية. هل يمكن أن نؤكّد أنّ «الساكت عن الحقّ شيطانٌ أخرس»؟ من المؤكّد أنّ الرفض الواضح لاعتبار

عثمان آثمًا كان لصالح السلالة الأموية التي كانت تزعم أنّها وارثةٌ له. وعلى الرغم من ذلك، وجدنا مرجئةً في التمردات على هذه السلالة. وفي نظر ذرّيتها، كان غيلان الدمشقي قدريًّا ومرجئًا في آنٍ معًا!

غير أنّ باحثين مختلفين مثل فان إس وكوك M. Cook يتفقون على أن يروا لدى المرجئة موقفًا ثقافيًّا أكثر مما يرون فيهم مدرسةً فقهية. في نظرهم، نحن أمام شكلٍ من العقلانية نقله نصارى سريان، وتمضي جذوره حتى المتشككين والسفسطائيين اليونانيين: أمام استحالة إدراك الواقع إدراكًا مباشرًا، وفي غياب إجماعٍ حوله، يتمّ تعليق الحكم. يتمّ التعبير عن هذا المفهوم الأخيرِ بالفعل العربي «وقف» (حرفيًّا: التوقف، الوقوف)، الذي يستخدمه القرآن لإظهار البشر في مواجهة الله يوم الحساب[1]. كان من المغري إذًا أن يتم «الإرجاء» إلى هذا الحدث النهائي، ولا سيّما أن مفهومي «الرؤية المباشرة» (المشاهدة أو المعاينة) و«الإجماع» جزءٌ لا يتجزأ من الشرع الإسلامي.

2. مسألة الانتماء إلى الجماعة مجددًا

على الرغم من توسّع مشروع الاتجاه الجديد، لم يتمكّن هذا المشروع من القطيعة مع الإشكالية الأصلية بصدد تعريف المؤمن، وهو برهانٌ على أنّ هذه المسألة أساسيةٌ حقًّا في الإسلام. وبذلك، نلتقيها على مدى تاريخه، حتى اليوم، مع بروزٍ

(1) [الأنعَام: 27، 30]؛ [سَبَأ: 31].

دوريٌّ للأصولية يؤدّي على الفور إلى إقصاء غير المنتمين إلى الجماعة، ويكون ذلك أحيانًا بالتصفية الجسدية.

بالنسبة إلى الخوارج، مرتكب الكبيرة كافر؛ وهو بالنسبة إلى الحسن البصري مجرّد منافق، لكن يكفي تذكّر صرامة القرآن بصدد تلك الفئة لفهم أنّ هذا التقييد ضيّقٌ ويؤثّر بصورةٍ خاصة في القسم العنيف من الخوارج. في المقابل، وبالنسبة إلى المرجئة، يبقى مؤمنًا، على الأقل في نظر البشر، لأنّنا لا نستطيع الحكم مسبقًا على ما تبقى. أي أنّه ينبغي أن يعامل في هذا العالم كمؤمن، من دون إصدار حكمٍ على أعماقه. وقد لاحظ وات W.M. Watt جيدًا مقدار التعارض بين هذا الأسلوب في الحكم وبين أسلوب الغربيين الحديثين الذين يأتي الإيمان أولًا بالنسبة إليهم ويسمح بتعريف الجماعة وفقًا له. على العكس من ذلك، ليس الإيمان لدى المرجئة **إلا** ما يربط بمجموعةٍ، بجماعة. هكذا يبقى المؤمن عضوًا فيها أيًّا كانت أخطاؤه[1].

ما هي إذًا معايير الانتماء إلى الجماعة؟ يشير القرآن إلى ممارستين بوصفهما علامتين مميزتين للمسلم: الصلاة والزكاة. لكنّهما ليستا فعلين فرديَّين. تتم الصلاة بصورةٍ مشتركة وتخضع الزكاة لتصورٍ رسمي؛ هكذا، حين رفضت بعض القبائل الاستمرار في تأدية الزَّكاة بعد وفاة محمّد، أعلن أبو بكر أنّها مرتدّة وباشر الجهاد ضدّها. الفعل الوحيد الذي يبقى شخصيًّا،

---

(1) W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*، مصدر سبق ذكره، صفحة 126-127. وهذا أمرٌ يطرح إشكاليةً على الدنيوي حين نترجم كلمة إيمان بكلمة «foi» فقط من دون تحديد خلفيتها.

لكن ينبغي أن يتمّ علنًا، هو إعلان الإيمان (الشهادة). لكن حتى أواخر القرن الأول/ السابع، يبدو أنّه غالبًا ما تكوّن من الجزء الذي يؤكّد وحدانية الله. والحال أنّ اليهود والنصارى يمكن أن ينطقوا بالشهادة مع بقائهم على حالهم، وفي حال اهتدوا إلى الإسلام، فلن يعرفوا ما يميّز دينهم الجديد من دينهم القديم. هكذا، فإنّ إضافة الجزء الثاني من الشهادة، والذي يؤكّد أنّ محمّدًا ﷺ «رسول الله» قد أصبح مطلوبًا لاحقًا[1]. بذلك، الجماعة هي التي تعترف بأعضائها من خلال صوت قادتها.

لدينا اختبارٌ معاكسٌ لذلك في تاريخ جهم بن صفوان. كان كاتبًا لقائدٍ عسكريٍّ في خراسان صارع الأمويين من العام 116/ 734 إلى 128/ 746. طالما كان يدافع عن حقوق الفرس، كان بوسعه تسجيل فعله في الثورة العباسية. لكن في لحظةٍ صعبة، اتخذ قرارًا رهيبًا هو التحالف مع الأتراك، الذين كانوا لا يزالون وثنيين، ضدّ المسلمين. مات في المعركة بعد وقتٍ قصيرٍ من أسر جهم وإعدامه. وقد أدّى ذلك إلى شهرة جهمٍ على الرغم من كونه في الصف الثاني، ذلك لأنّه نظّر للفعل الاستراتيجي الذي قام به سيّده بتصورٍ عامٍّ للإيمان. فقد عرّف الإيمان بوصفه «معرفة الله تعالى بالقلب فقط وإن أظهر اليهودية والنصرانية وسائر أنواع الكفر بلسانه وعبادته، فإذا عرف الله تعالى بقلبه فهو مسلم»[2]. ردّ

---

(1) انظر: S. Ory, «*Aspects religieux des textes épigraphiques du début de l'Islam*», Revue du monde musulman et de la Méditerranée، 58، 1990/ 4، صفحة 30-39.

(2) ابن حزم، الفِصَل، مصدر سبق ذكره، المجلد الثالث، صفحة 188.

فعل مجمل الجماعة على هذه الهرطقة مميّز، إذ نسبت إلى هذه الشخصية وأتباعِها المحتملين العقائد الرئيسة التي أرادت إدانتها. لدى المحدّثين، سوف يستخدم مصطلح «جهمي» لوصم كلّ من يبدو إيمانه بالله وبالقرآن مريبًا. وبالفعل، ربما خصّ في الأصل أتباع تصورٍ عقلاني للخلاص؛ لكن حين ستتّخذ هذه العقلانية مظهرًا واضحًا مع مدرسة المعتزلة، سوف ترغب هذه المدرسة في التمايز عنها فتنسب إليها فكرة أنّ الإنسان موضوع جبرٍ من الله وأنّ أفعاله تنسب إليه مجازًا. هل يمكن الاعتقاد بأنّ الكونية التي بشّر بها جهمٌ قد أفضت إلى مثل هذه القدرية؟ أيًّا كان الأمر، لم تظهر يومًا حركةٌ جهميةٌ بالمعنى الحرفي ولم يقدّم أحدٌ نفسه بوصفه كذلك. باختصار، نحن أمام شتيمة، مع كلّ ما تتضمّنه من نسبٍ تعسّفي، لكن ذي دلالة، للتأثير الانفعالي الذي ربما أدّى إليه التساؤل حول «الأمّة».

كان المرجئة الأوائل أناسًا يرغبون في الحفاظ على وحدة الجماعة. لا شكّ أنّ ذلك كان موجّهًا بصورةٍ خاصةٍ ضد موقف الخوارج الانشقاقي، لأنّه لوحظ أنّ كثيرين منهم أتوا من الكوفة، جنوب العراق، التي تأثّرت بتجاوزات الأزرقية. بذلك، الإطار المؤسساتي للدين هو الذي كان يدفعهم إلى الاعتراف بالسلطة القائمة، أيًّا كان رأيهم في الأشخاص.

3. المسألة الأخلاقية

يبدو أنّ الحقبة الأموية اتسمت بتواجد عددٍ كبيرٍ نسبيًّا من الأشخاص الذين يظهرون قلقًا دينيًّا، إلى حدّ أنّه كان لذلك كما

رأينا تأثيراتٍ وصلت حتى الشخصيات الحاكمة. بعد مرور قرنٍ على وجود الدين الجديد، ومع التزايد الهائلِ لرقعة «دار الإسلام» وانتقال غالبية السكان المفتوحة بلادهم إلى الإيمان الرسمي والتحوّل الموافق لبنى السلطة، طرحت بعض الأسئلة: كيف يمكن ضمان الخلاص في دينٍ أصبح روتينيًّا؟ كيف يمكن احترام واجبات العبادة في مؤسساتٍ يديرها رجالٌ مثيرون للجدل؟ كيف نعامل أخًا في الدين يثير الاستنكار؟

الإجابات التي قدّمها الحسن البصري عن هذه التساؤلات تعلّمنا الكثير. فمن جانب، ضاعف التذكير بعقاب جهنم، ما يحيل إلى سلوكٍ شخصي. لكن من جانبٍ آخر، ارتبط اسمه بحركةٍ تدين من يأتي ببدعة. لكن ما الذي ينبغي أن نفهمه من ذلك؟ ألم يكن الحسن نفسه صاحب بدعةٍ حين قبل أن ينتشر بعضٌ من أقواله كما لو أنها أحاديث نبوية، تحريفات سيدينها المحدّثون لاحقًا على الرغم من الاحترام العام المحيط بالشخصية؟ في الواقع، صاحب البدعة بالنسبة إليه هو من يعدّل الممارسات العبادية فقط؛ هكذا رفض القيام بها معهم. نرى بذلك كم بقيت وجهة النظر الجماعية راسخةً.

إنّه الإيمان الخاص بكلّ امرئ. وعكسه هو الكفر. لقد رفض المرجئة تكفير أيٍّ كان. لكنّهم قَبِلوا أن يتمكّن من التلفّظ بالتبديع. التكفير يقصي من الجماعة، لكنّ التبديع لا يفعل ذلك، ولا يتطلّب سوى عقاب. امتد هذا الموقف العام المطمئِن عبر مختلف المقترحات الخاصة، إذ تُنسب إلى مفسّر القرآن مقاتل بن سليمان (توفي في العام 150/ 767) أطروحةٌ شهيرة هي:

«المعصية لا تضرّ صاحب التوحيد والإيمان». من الخطأ تفسير ذلك بمعنًى لوثري؛ ففي الإطار الإسلامي، يعني ذلك أنّه ما دام لم يوضع امرؤٌ خارج الجماعة بالشرك، لا يمكن عقابه إلى الأبد على إثم. صحيحٌ أنّ مقاتلًا كان شخصيةً تعرّضت لمعارضةٍ شديدة، لكن يقال إنّ شخصًا أكثر توافقيةً بكثيرٍ مثل الحسن البصري قد أكّد أنّ من يلفظ بالشّهادة وقت موته يذهب إلى الجنّة، مهما فعل قبل ذلك. واعتقد آخرون أنّ عقوبة جهنّم موجودةٌ حقًّا للآثم، لكنّها ليست أبديةً إذا مات المعنيّ وهو يوحّد الله. من المعتقد أنّ هذا التخفيف يعود في الآن عينه إلى عدالة الله الذي لا يمكن أن يعاقب إلا بما يتناسب مع المعصية، وإلى شفاعة مسلمين آخرين.

غير أنّ النبيّ ﷺ هو أفضل من يمارس هذا الدور. فقد أدان القرآن أولئك الذين اعتقدوا بأنّ أصنامهم تستطيع أن تشفع لهم، لكنّه نصّ على أنّ الله يسمح بالشفاعة، مؤكّدًا أنّ محمّدًا سيتمكّن من ممارستها يوم القيامة، وهذا يعزّز عدّة تقاليد.

كما أنّ فكرة إرجاء القرار إلى يوم القيامة هي في أصل مفهومٍ سيتفتّح على مدى الفكر الإسلامي: مفهوم مكر الله أو كيده[1]. وكانت المزامير قد عالجت هذا الموضوع، وكذلك فعل بلوتارك Plutarque والقديس أوغسطين. والقرآن أكثر تهديدًا لأنّه لا يعتقد بأنّ عقاب الشرّير يمكن أن يتأخّر من دون أن يمنع ذلك

(1) انظر: R. Brunschvig, «*De la fallacieuse prospérité - Makr Allah et Istidraj*», SI، المجلد 58، 1983، صفحة 5-31.

من حدوثه حتمًا فحسب، بل بأنّ التأخير قد يفاقم وضعه، حيث «يستدرج» الله الإنسان إلى الهلاك «من حيث لا يدري»[1]. في أصل هذه الفكرة توجد بطبيعة الحال الموضوعة الكونية عن الفضيحة التي يتسبب بها ازدهار الشرّير. لكن يمكن أيضًا ذكر سببٍ أشد قربًا. لقد رأينا أنّ المانوية كانت قوية التواجد في الجزيرة العربية في فجر الإسلام. والحال أنّ هذا الإيمان معادٍ بحزمٍ لفكرة تأخير محاكمة الروح، بل ينبغي أن تحصل بعد الموت مباشرة. في نصٍّ منسوبٍ إلى ابن المقفّع، هنالك هجومٌ مباشرٌ على «التأخير» الذي قد يمنحه إله الإسلام حتى يوم القيامة، ويفسّر بأنّه اعترافٌ منه بعجزه[2]. والقرآن ملتبسٌ بصدد فكرة «المكر» هذه، لأنّ الكلمة تستخدم فيه منهجيًّا بمعنى سلبي حين يتعلّق الأمر بالإنسان، وبمعنى إيجابيٍّ لا يقل منهجيةً حين يتعلّق الأمر بالله. سوف يرتبط الصوفيون بهذه الموضوعة، حيث يبدو أنّ الفقهاء لم يهتموا غالبًا بها؛ «يكمن تفسير [ذلك] على الأرجح في أنّهم امتنعوا من جانبٍ عن التقاطِ عميقٍ لعلاقةٍ شخصيةٍ وثيقة - فقهيةٍ أو خاصةٍ بالحكمة الإلهية - بين المخلوق والخالق. ومن جانبٍ آخر، وربما أكثر، في معارضتهم الأصيلة للمفهوم المجرّد والمطلق لعدالةٍ كونيةٍ إلى حدٍّ ما ومستقلةٍ يلتزم بها الله» (ر. برونشفيغ R. Brunschvig)[3].

---

(1) [الأعراف: 182-183]؛ [القلم: 44-45].

(2) انظر: M. Guidi, *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo. Un libro di Ibn al-Muqaffa' confutato da al-Qasim b. Ibrahim,* روما، 1927، صفحة 22 بالعربية وصفحة 51 في الترجمة.

(3) مصدر سبق ذكره، صفحة 25.

الفصل 6

الانعكاسات الإيديولوجية لاستيلاء العباسيين على السلطة

بعد الفتنة الأولى التي بدأت باغتيال الخليفة الثالث عثمان، وانتهت بتصفية الخليفة الرابع علي، وإقامة نظام الأسر الحاكمة لصالح أموي دمشق، دارت حقبة أزمةٍ كبيرة حول منازعة الأمويين - وتلك المنازعة حركةٌ بدأت منذ العام 100/ 718 - وإحلال أسرةٍ حاكمةٍ جديدة، قوامُها العباسيون الذي نقلوا عاصمة الإمبراطورية إلى بلاد ما بين النهرين، محلّهم في العام 132/ 750. والحال أنّ هذا الاستيلاء على السلطة لم يعنِ التوصّل إلى توازن؛ بل على العكس من ذلك، إذ غالبًا ما تتم الإشارة إلى القرن العباسي الأول بوصفه «قرن الصراعات». وبالفعل، تميّز بتواجد عددٍ كبيرٍ من الأحزاب، تتنازع أحيانًا وتتحالف أحيانًا أخرى، كان عددٌ منها ينشط في الصراع مع الأمويين، ولا سيّما الأحزاب الانشقاقية: الخوارج من جانب والزيديون الشيعة من جانبٍ آخر. لم يكن لمعظم الأحزاب الجديدة أي أساسٍ إيديولوجي، بل نتجت من ارتباطٍ بكاريزما هذا الشخص أو ذاك، أو من تمجيد فئةٍ من الأفراد (ميزات ممنوحة للابن البكر؟ هل يستطيع نَسَب النساء أن يلعب دورًا؟ إلخ.). في المقابل، قدّمت بعض المجموعات أشكال فكرٍ نتج بعضها من إرثٍ أجنبيٍّ مديدٍ وطرحت مشكلة تكيّفها مع النظام

الجديد، وتُعَدّ الأخرى، الخاصة بالتاريخ العربي - الإسلامي، طلائع التطورات اللاحقة ذات المدى الواسع.

1. دور الفرس

تمّ التوسّع الإسلامي عبر إلحاق شعوبٍ مختلفة ليس بعرقها ولغتها ودينها فحسب، بل كذلك بتاريخها، بما في ذلك تاريخ خضوعها. مع امتداد الإمبراطورية الجديدة نحو الغرب، كانت تمتصّ قطاعاتٍ من العالم البيزنطي، المتنازع معها غالبًا، ومن ثَمَّ القابلة باعتدالٍ لأن تذيم في النظام الجديد ذكرى نظامٍ بقي على كلّ حالٍ قائمًا خارج تلك الإمبراطورية. أمّا العالم الإيراني فقد وقع بكامله في الدائرة الجديدة. لم تكن أيّ مقارنةٍ معاصرةٍ ممكنةً، ووحده الحنين إلى الماضي كان قابلًا لأن يؤثّر فيها. على الرغم من ذلك، هذه المنطقة هي المنطقة التي كان تأسلمها الأسرع، وفي معظم الأحيان عبر مجرد الاهتداء إلى الدين الجديد. لم تظهر مجددًا لغةٌ أصلية - الفارسية التي حلّت محلّ البهلوية على حساب تمثّل جزءٍ كبيرٍ من المفردات العربية - وأدبٌ موافقٌ إلا بصورةٍ تدريجيةٍ للغاية. وهو ما يمكن أن نطلق عليه تسمية «نزعة قومية» إيرانية لم تتجلَّ إلا في مطلع القرن الرابع/العاشر، مع تعظيم الفردوسي للأمجاد القديمة في كتابه «الشاهنامة» (كتاب الملوك).

لقد حلّل فاديه J.-C. Vadet[1] تحليلًا دقيقًا الكيفيات

(1) J.-C. Vadet, *Les idées morales dans l'Islam*، باريس، 1995، الفصل الأول: «La sagesse iranienne des secrétaires».

الخاصّة بانضمام الفرس إلى الدين الإسلامي. لفهم ما جرى، ينبغي تحديد موضع فرقاء الفتح. فمن جانب، هنالك العربي، البدوي في معظم الأحيان، الذي تمّ تجنيده وتحشيده في المدن – المعسكرات (البصرة، الكوفة)، حيث ينقطع عن أطره التقليدية ويتمّ تحضيره بالتالي لحياة الحضر. إنّها محنةٌ صعبة تتطلّب تعويضات. علاوةً على الميزات المادية (الغنيمة، الاستئثار بالمهام)، ينبغي أن يتمّ الاعتراف بتفوقه، لا سيّما بألّا يطلب منه التكيّف مع السياقات الجديدة. إذًا، الطرف الآخر، الخاضع، هو الذي ينبغي له اعتناق ثقافة المنتصر ولغته. بل أكثر، عليه الانضمام إلى المجتمع العربي بصلة الولاء. فما لم يكن في الجاهلية إلا ظاهرةً طارئةً وبين العرب أساسًا، تسمح لمن يقصى من مجموعةٍ بألّا يكون معزولًا تمامًا وبالتالي واقعًا تحت رحمة أيٍّ كان بل تسمح بإنقاذه عبر إدماجه في مجموعةٍ قبليةٍ أخرى، أصبح ظاهرةً شائعةً لا تهدف إلى حماية الفرد فحسْب، بل إلى ضمان تفوّق فئةٍ إثنيةٍ على الفئات الأخرى.

نتيجةً لذلك، تحدث منافسةٌ بين المنتصرين والمهزومين، لا سيّما إذا وعى الأخيرون، وبصورةٍ خاصةٍ في الطبقات العليا، أنّهم ورثة حضارةٍ كبيرةٍ هم في حالة إيران الوحيدون القادرون على حمايتها من الزوال والنسيان. هكذا يتّهمون المنتصرين بأنهم وصوليون، غير مخلصين في إيمانهم، ويسعون بصورةٍ خاصةٍ إلى الغزو والنهب. كما يكون سهلًا عليهم إدانة بقايا روح الجاهلية، وهي بقايا يمكن تلمّسها عبر بقاء الصراعات القبلية والشغف بالنسب والأهمية الممنوحة للشعراء المقرّظين الذين لا يفعلون

سوى إذكاء النزاع بين المجموعات، إلخ.»، ولا سيّما أنّهم يستطيعون الاستناد إلى مقاطع واضحةٍ من القرآن لتحقيق ذلك. هنا أصل الحركة الشعوبية، أو مطالبة الرعايا من غير العرب بالمساواة مع العرب باسم الانتماء المشترك إلى الدين الإسلامي. استغلّ العباسيون هذه المطالبة ضد الأمويين، أبطال إمبراطوريةٍ يحتلّ فيها العرب المسلمون المرتبة الأولى؛ وقد قبلوا ألا يميّزوا بين الإثنيات، مع الإبقاء على الطابع العربي بالضرورة للخلافة وتصفية المحتجين الفرس المفرطين في تحرّكاتهم. هكذا، أصبح العديد من الآراميين والإيرانيين كتبةً للنظام الجديد.

في العراق - حيث استقرّت السلالة الحاكمة الجديدة - حدثت المصالحة بين قابلية الاستجابة للأفكار الدينية وبين معارضة الإثنية التي تحملها، وذلك عبر تلفيقيةٍ عربيةٍ - فارسيةٍ كانت امتدادًا لمأثورٍ مديدٍ من الاتصالات بين المجالين الثقافيين. وبالفعل، لئن كانت السيطرة الإيرانية قد فرضت اللغة البهلوية على منطقة ما بين النهرين، إلى حدّ وصف سكّانها بأنّهم «آراميون مفرّسون»، فقد تلقى الإيرانيون في المقابل تأثير الحضارة المدينية لهذه المنطقة؛ كما شكّلت مملكة الحيرة اللخمية، التابعُ العربي للإمبراطورية الساسانية، نقطة توسّطٍ مفضّلة.

والحال أنّ هذه الطبقة كانت قد فرضت نفسها في البلاط الساساني، ولا سيّما طبقة الكتبة الذين كان يتوجّب عليهم بصفةٍ خاصةٍ ضمان تدوين الخطابات الملكية. كانوا الأمناء على شكلٍ نوعيٍّ من التعبير والفكر، تسيطر فيه جملٌ منسوبةٌ إلى شخصياتٍ شهيرةٍ من الماضي. هكذا، وحين انتقلوا إلى الدين الإسلامي،

اضطروا إلى النظر إلى الإيمان الجديد ليس بوصفه حقيقةً مجسّدة، بل عبر عموميات: فكرة «الدين» (شكلٌ مشابهٌ كثيرًا للفظة البهلوية: الانتقال من دينٍ رسميٍّ إلى دينٍ رسميٍّ آخر)، وفكرة «الإيمان» (ما يطرح مسألة العلاقة مع الإسلام، والتي تتضمّن المظهر العملي الذي امتنع الكتبة عن التحدّث عنه). هنالك سمةٌ أخرى مشتركة، هي أسلوب النظر إلى التاريخ بوصفه تقهقرًا ضروريًّا انطلاقًا من أصلٍ رفيعٍ بذاته، ويتمثّل الفارق الوحيد في تمثّل ما يجسّد هذه البداية. لكنْ في حين أنّ الإسلام يفترض تدخّلاتٍ متكررةٍ من الله عبر رسله لتذكير البشر بفطرتهم التوحيدية، فالمأثور المزدكي يحيل إلى العقل البشري وحده، سواءٌ بالنسبة إلى الاستبطان أم بالنسبة إلى لنموذج الذي ينبغي ذكره.

لكنّ هذا النموذج مشروطٌ بالصلة الجوهرية بين الكتبة وسلطةٍ كافحت دائمًا البدَع التي أثّرت على المزدكية، العقيدة الرسمية للإمبراطورية، واعتبرتها تشكيكًا في سلطة الحكّام. من المميز أنّ كلمة «زَنديق» البهلوية التي تشير إلى المنشقّ، قد انتقلت إلى اللغة العربية على شكل «زِنديق» لوصم المهرطق عمومًا، ولا سيّما في شكله الأقصى، أي المانوي. فالمانوية بالفعلِ وريثة تأملاتٍ ماورائية للزروانية[1] التي حاولت فهم أصل المبدأين

(1) الزروانية zurvanisme أحد فروع الزردشتية في عصر الساسانيين (من القرن الثالث إلى القرن السابع الميلادي)، توصّلت إلى حلٍّ لمشكلة التوحيد في الزردشتية، إذ قالت إنّ زروان، الدهر، هو أبو كلّ شيء، أبٌ للقوة الإيجابية (الخير) أهورا مازدا وللقوة السلبية (الشر) أهرمان في آنٍ معًا. بهذه المقاربة اللاهوتية، تحرّر أهورا مازدا من كلّ مسؤوليةٍ عن وجود الشر (م).

المتعاكسين في الزمان الموحَّد. من جانبٍ آخر، تمّ تحديث المانوية قبيل ظهور الإسلام عبر المزدكية التي مدّت نفوذها حتى وسط الجزيرة العربية، وإنّه لأمرٌ ذو دلالةٍ ألّا يكون كتّاب الحوليات ومؤرخو البدع قد ذكروا قَطُّ إلّا مظهرها العملي، لأنّ المشاعية التامّة التي ميّزتها في نظرهم لم يكن لها إلا أن تسبّب النفور والإعراض عن التساؤلات الأكثر أهميةً.

تمثّلت حجّة الإمبراطور المزدكي ضدّ هذه البدَع في اللجوء دائمًا إلى الحسّ السليم ضدّ المماحكة والتشكيك. بالأسلوب نفسه، يضع الكتّاب العباسيون العقل في المرتبة الأولى، وهو مصطلحٌ غير قرآني في هذه الصيغة، لكنّه موجودٌ فيه بتركيباتٍ فعليةٍ أخرى، لا سيّما في الحضّ المتكرّر على «الفهم». هكذا، لم يكن للعقل الذي تمّ تقديمه على هذا النحو وظيفة تجريد، بل وظيفة وصف. على الصعيد الأخلاقي مثلًا، سوف يتم اللجوء إلى التجزئة والتعداد: هكذا سوف يتم تفصيل عدة فئاتٍ من الأفعال تحيل إلى مبادئ مختلفة، يغطّي كلٌّ منها عددًا من مجالات الفعل أو من صفات الفاعل. ولأسبابٍ تتعلّق بإرساخ الذاكرة، تكون هذه الأرقام عمومًا متماثلةً في تعدادٍ واحد. إنّه نهجٌ سوف يهيمن في الثقافة الإسلامية.

إذًا، تتمثّل الأخلاق المرتبطة بذلك، والتي تحمل اسم «العمل بالخير»، بوَصْف «الخصال» وتصنيفها (حرفيًّا: «طبائع» أو «خصائص» حسنة أو سيئة). هكذا يسمح الاستبطان المستمر بالنشاط المنظِّم للرغبة بهدف تطوير المظاهر الإيجابية ومكافحة المظاهر السلبية. سوف يحتلّ التناقض بين العقل والأهواء مكانةً

رفيعةً في الفكر الإسلامي، وجرى تقويمه لاحقًا - فقط - عبر تأكيد وجوب أن يتوافق المصطلح الأول مع الوحي الذي أهمله الكتبة الفرس.

2. ابن المقفع

تنسب ولادة النثر العربي إلى أشخاصٍ من غير العرب، وتشكّل الأسماء الثلاثة المعترف بها عمومًا (أبو العلاء سالم، عبد الحميد بن يحيى الكاتب، وابن المقفع) سلسلةً من الشيوخ والمريدين، وتحيل إلى كتبةٍ لأواخر الحكّام الأمويين أو لأوائل الحكّام العباسيين. اهتم الثلاثة كذلك باقتراح نصائح على سادتهم، إما بترجمة أعمالٍ يونانيةٍ أو بهلوية، وإما بتوجيه رسائل شخصية إليهم عدّت وقحةً وهي على الأرجح سبب إعدام مؤلفيها[1]. ابن المقفع (102/ 720-140/ 757) هو الأكثر شهرةً بفضل نتاجه وشهرته المدوّية في آن، حيث عوّض النتاج الآثار السلبية للشهرة. وهو يقع في واقع الأمر على تقاطع المأثور القديم للكتبة الفرس والسلالة الجديدة آنذاك لكتّاب النثر العرب، ومأثورٍ آخر قديم هو مأثور التشكيك. وقد أنتج انصهار هذه العناصر الثلاثة فكرًا يقدّم تماسكًا حقيقيًّا وشيئًا من الابتكار، من دون أن يكون «فلسفيًّا» من الناحية التقنية.

كان ابن المقفّع مرتبطًا بأصوله الإيرانية ارتباطًا وثيقًا،

(1) انظر K. Zakharia, «*Le secrétaire et le pouvoir. 'Abd al-Hamid ibn Yahya al-Katib*», Les intellectuels en Orient musulman: statut et fonction, éd. F. Sanagustin، القاهرة، 1999، صفحة 77-93.

فجعل بكلّ طبيعيةٍ منظومته الأخلاقية[1] امتدادًا لمنظومة الكتبة الفرس الأخلاقية. وعلى الرغم من بعض الصيغ الإلزامية حول الله والخلاص في السماء، فنحن أساسًا أمام موعظةٍ أرضية، ما جعله يستعيد المصطلح العربي القديم «المروءة» إشارةً إلى الكرامة البشرية. لكنّه انفصل عن الأساس العربي بالطعن في التقدير العام ووضع العقل في المرتبة الأولى. كذلك، ومُشدِّدًا على معرفة الذات، قدّم مشروعًا شديد الاختلاف عن مشاريع الوعّاظ اليونانيين. وقد أمكنت إقامة مقارناتٍ بينه وبين ميكيافيللي وبينه وبين بلتازار غراتشيان Balthazar Gracian. وبالفعل، نجد لديه من جانبٍ براغماتيةً للسلطة تدور حول الفعالية، ومن جانبٍ آخر تعريفًا للسلوكيات الواجب انتهاجها في العالم وفق الأدوار الاجتماعية، وبصورةٍ خاصةٍ نظرة الأمير إلى الفرد. وقد ترك عددٌ من مقولاته المأثورة آثارًا مباشرة على العربي النصراني ابن عدي في القرن الرابع/التاسع؛ وبعد نحو نصف قرن، قام فارسيٌّ آخر هو ابن مسكويه بتغليفها بغطاءٍ إسلامي، فجعلها تنتقل إلى الحكمة الإسلامية على هذا الشكل.

في مجال الفكر السياسي، يقع ابن المقفّع في مستويين معًا.

---

(1) ابن المقفع، الأدب الكبير والأدب الصغير، بيروت، 1981. ترجم أول نصٍّ إلى الفرنسية انطلاقًا من طبعةٍ أخرى على يد تاردي J. Tardy ونشرت الترجمة في مجلة الحوليات الإسلامية، المجلد 27، 1993، صفحة 181-223.
انظر كذلك: J. Charles-Dominique, «*Le système éthique d'Ibn al-Muqaffa' d'après ses deux épîtres dites 'al-Sagir' et al-Kabir'*»، المجلد 12، 1965، صفحة 45-66.

فعلى مثال أبي العلاء سالم الذي ترجم دراسةً نسبت إلى أرسطو هي «رسائل أرسطوطاليس إلى الإسكندر المقدوني»[(1)]، ترجم ابن المقفَّع إلى العربية مرآةً أخرى للأمراء هندية الأصل من البهلوية عنوانها: «كليلة ودمنة»، ستصبح إحدى أشهر المجموعات القصصية[(2)]. تستند هذه الأعمال إلى مسلّمةٍ تبسيطيةٍ نوعًا ما تنصّ على أنّ كل الأمور ستجري على ما يرام في بلاد الأمير إذا ما أحسن التصرّف. كذلك، شعر ابن المقفّع بالحاجة إلى المضي أبعد من ذلك وتبع مثال شيخه عبد الحميد بن يحيى، فتوجّه مباشرةً باسمه الشخصي إلى الحاكم في «رسالة الصحابة»[(3)] لوضع لائحةٍ بالإصلاحات المؤسساتية التي بدت له ضرورية. وقد لاحظنا بصورةٍ خاصةٍ في هذا النصّ اقتراح توحيد الشريعة الإسلامية. مستعيدًا المأثور الفارسي الذي يجعل الحاكم ضامنًا للدين، انتقد مؤلّفنا تنوّع المدارس الفقهية وطالب بأن يتم إخضاع الحالة المعنية للخليفة مع كلّ الحجج التي تبرّر الحكم الذي تمّ إصداره، وذلك على الأقل بالنسبة إلى تلك الحالات التي تؤدي إلى أحكامٍ قاسية. تستطيع السلطة المركزية حينذاك أن تقيم وتصوغ قاعدةً ذات قيمةٍ نهائية. حول هذه النقطة، لم ينل ابن

---

(1) انظر: M. Grinaschi, «*Le Roman épistolaire classique conservé dans la version arabe de Salim Abu-al-'Ala'*»، Revue d'études orientales المجلد 80، 1967، صفحة 211-264.

(2) أقدم النسخ المعروفة ترجمها ميكيل كلينسكسيك A. Miquel Klinsksieck، باريس، 1957.

(3) حققها وترجمها بيلا Ch. Pellat, *Ibn al-Muquffa' mort vers 140/757,* «conseilleur du calife». باريس، 1976.

المقفع أي نجاح، إذ إنّ التنوّع البدئي للمذاهب الفقهية قد اختُصر بسرعةٍ نسبيةٍ إلى عددٍ قليلٍ من المذاهب «الرسمية»، لكنها بقيت مع ذلك تحت هذا الشكل وعدّت «نعمةً» من الله. يعود الفارق في الموقف إلى أنّ القانون بالنسبة إلى مؤلّفنا يبقى بشريًا تمامًا حتى لو وضع تحت رعاية الدين، في حين أنّ المنظور الإسلامي يميّز «النهج» (الشريعة) المثالي الذي حدّده الله عن «فهم» (فقه) البشر له، والتقريبي بالضرورة. وحدهم الشيعة الذين سيجتمعون فعليًا حول شعيرةٍ وحيدة، يستطيعون تقليص المسافة بين الاثنين بالدعوة إلى إلهام الأئمة.

لا تطرح النصوص الثلاثة التي رأيناها توًا مسألة إسنادٍ خطيرة، غير أنّ تلقّيها لم يكن متماثلًا. لم يعانِ كتّاب «الأدب» من أي صعوبة، لكن تمّ حذف بعض المظاهر الحساسة من كتاب «كليلة ودمنة» الذي كان من المفترض أن يكون في متناول الجميع بوصفه مجموعةً قصصيةً، وقد تعرّض لتنقيحاتٍ مختلفةٍ جعلته أكثر قبولًا في الوعي الإسلامي الاعتيادي؛ أمّا بالنسبة إلى الرسالة إلى الخليفة، فقد أنقذها تميّزها الأدبي من التدمير الذي يهدّد كلّ نصٍّ هدّام، لكنّها لم تحفظ إلّا في مجموعةٍ تتوجّه إلى نخبةٍ ضيقة. ومسألة الموقف من الدين هي السبب الرئيس في هذا التقهقر الذي يمكن متابعته عندما ننظر إلى نصوصٍ إسنادها أكثر إثارةً للجدل، لكن تمّ قبول هذا الإسناد بوصفه بديهيًا، وهي علامةٌ على قلقٍ جمٍّ أثاره «سديم ابن المقفّع». لم تعد هذه النصوص (معارضة القرآن وبصورةٍ خاصة الردّ على هذه المعارضة)[1] معروفةً إلّا عبر

(1) انظر: M. Guidi, *La Lotta tra l'islam e il manicheismo. Un libro di Ibn* =

شذراتٍ أوردها مخالفون لها. غير أننا نستطيع التعرّف على استمراريةٍ حقيقيةٍ بينها وبين النصوص الأولى المذكورة: يحصر كتاب **الأدب** الدين في موقع مجرد ضامنٍ لأخلاقٍ متحضرة؛ يأسف فصلٌ خاصٌ من **كليلة ودمنة**، يتمّ تقديمه بوصفه سيرةً ذاتيةً للشخص الذي أحضر الكتاب من الهند واسمه برزويه، لتنوع المعتقدات ويمجّد الأقدمين (الفرس!)، معبّرًا بذلك عن موقف الكتّاب الإيرانيين في الإخلاص الإلزامي للدين الرسمي؛ تظهِر الرسالة إلى الخليفة أنّ الإسلام قد أصبح دين الدولة الرسمي، لكنّها تقيم مرافعةً حقيقيةً ضدّ تجاوزات رجال الدين الذين يجعلون آراءهم الشخصية قواعد تنفيذيةً ويسعون لتكريسها عبر ضمّ ما لا يعود إلا لمأثورٍ محليّ مع ما ينبغي أن يصلح لكل الإمبراطورية، تحت اسم «السنّة». لم يفعل النصّان المعاديان للقرآن سوى دفع انتقاد الخضوع الأعمى إلى حدّه الأخير، سواءٌ تجاه نصٌ يتمّ رفعه تعسّفًا إلى مرتبةٍ فوق بشرية، أم تجاه سلطةٍ نصّبت نفسها على مثال سلطة نبي.

ربما يمثّل انتقاد ابن المقفّع للدين (أو ما نسب إليه)[1] حالةً فريدةً في التاريخ العالمي من حيث إنّه يجمع في حقبةٍ حرجةٍ وتحت الاسم نفسه نقطة انطلاق مجموعتين كبيرتين من الموضوعات:

= *al-Muquffa' contro il Corano confutato da al-Qasim b. Ibrahim*، مصدر سبق ذكره.

(1) انظر: D. Durvoy, *Les Penseurs libres dans l'Islam classique*، باريس، 1996، صفحة 29-66 (ملاحظة: ترجمه الدكتور جمال شحيد إلى العربية وصدر عن دار الساقي في العام 2008 [م]).

- انتقاداتٌ نفسيةٌ تخصّ الدين عمومًا، حيث يشجب أوهام الإيمان ودوافع الانتماء إلى هذا الإيمان. هذه الانتقادات قديمةٌ غالبًا وقد تراكمت منذ القرن الأول قبل ميلاد السيد المسيح على الأقل. لكن من المهمّ أنّها تظهر مجتمعةً بقلم أوّل ناثرٍ عربي كبير.

- انتقاداتٌ إما نفسيةٌ أو ماورائية، موجّهة ضدّ التوحيد. إنها أقلّ قدمًا وتتجذّر على الأرجح في احتجاجات مختلف أصحاب البدَع، لكنّها مدفوعةٌ بصورةٍ خاصة بوصول الإسلام إلى مرتبة دين دولة، مزيحًا الثنويات الإيرانية خصوصًا.

ينبغي أن نضيف إلى ذلك مظاهر خاصةً بمؤلّفنا، لا سيّما ممارسته الحقيقية لنزع الأسطرة، ما يذكّر بمؤلفي «الشكّ»[1] الحديثين.

سوف يكون لهذه الهجمات الموضوعة تحت شعار العقل عدّة عواقب. وسوف تستعاد بأشكالٍ متنوعة، من الهجوم الصريح على الدين إلى تصوّرٍ للعقل بوصفه قوة بناء (وكلاهما أدين على حدٍّ سواء بوصفه زندقة) وإلى تساؤلٍ هادئٍ حول دوافع الإيمان. سوف تعاكس هذه الحركة تأكيداتٌ متتاليةٌ صادرةٌ عن الصراطيّة الإسلامية في القرون الثالث/التاسع والخامس/الحادي عشر والسابع/الثالث عشر، إلى أن تختفي بتأثير الموجة الأخيرة. في

---

(1) انظر للمؤلف نفسه، *«La démystification de la religion dans les textes attribués à Ibn al-Muquffa'»*, in *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, éd. F. Niewöhner et O. Pluta، فيسبادن، 1999، صفحة 75-94.

المقابل، سوف يؤدّي التساؤل حول الوحي باسم العقل إلى مطالبةٍ بالعقلانية الحقيقية لصالح العقل: ستكون تلك مدرسة «الكلام»، التي ستتعرض لضربات ردّ الفعل الصراطي المضادة، فتجد نفسها بين نارين، لكنّها ستعرف كيف تقدّم التنازلات اللازمة لتفرض نفسها.

3. الاتجاهات الجديدة

لم تنقل الثورة العباسية مركز ثقل العالم الإسلامي فحسب، مانحةً وزنًا هائلًا لجزئه الشرقي، بل سمحت أيضًا بنشوء مواقف جديدةٍ في إطار سجالاتٍ قديمة. وقد أفضى أهمّ موقفين إلى وضع مفترضاتٍ مسبقةٍ في الفكر السياسي من جانب، وتحليل النصوص المنزّلة من جانبٍ آخر.

من المفترض أن ينبذ كلّ شيعيٍّ الخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل. لكن وفق مثال عليّ نفسه، الذي قبل في نهاية المطاف التعيينات المتتالية، اكتفى عددٌ كبيرٌ منهم بموقفٍ مبدئيٍّ لصالح الخليفة الرابع. مع العباسيين، ظهر أناسٌ جاهروا بقناعتهم: عيّنوا أنفسهم «مناصرين للإمام» (إمامية) ووصمهم خصومهم بأنّهم «رافضة». مع هشام بن الحكم (توفي في العام 179/ 795-796)[1]، أصبحت عقيدة الإمام مركزيةً. ربما كان هشام تلميذًا لجهم، فاعتنق المذهب الشيعي وأصبح مقربًا من الإمام جعفر الصادق وخليفته. وقد أكّد أنّ النبيّ ﷺ، مدركًا ضرورة أن يكون

(1) انظر: W. Madelung، مدخل «هشام بن الحكم»، موسوعة الإسلام، الإصدار الثاني.

للبشر دائمًا موجّهٌ يلهمه الله ليعلّمهم المسائل الدينية، قد عيّن بوضوحٍ ترتيب خلفائه، وهو ترتيبٌ لم يشأ معظم المسلمين الاعترافَ به. ولئن كان تفضيل أبي بكر وعمر «هفوةً»، فاختيار عثمان ومقاتلة عليّ «كفرٌ» حقيقيٌّ لأنّ عليًّا ﷺ كان «أفضل الرجال». بذلك، قدّم هشام بن الحكم للمصطلحات التي ستتم مناقشتها لاحقًا بصدد تعيين الحاكم: هل ينبغي أن يكون «الأفضل» بالمطلق أو فقط ذاك الذي يعدّ كذلك؟ لاحقًا، سوف يلام هذا المؤلّف على أنه قد وضع الإمام فوق النبي ﷺ: وبالفعل، كان هشام يؤكّد أنّ النبيّ ﷺ قد ارتكب هفواتٍ، على مثال طلب الفدية لسجناء معركة بدر، في حين أنّ الإمام - رغم عدم تلقّيه لرسالةٍ إلهية - كان وينبغي أن يكون دائمًا منزّهًا عن الخطأ ومعصومًا.

شارك هشام بن الحكم في النقاشات الفقهية الرئيسية في زمانه وسنجده ثانيةً في الفصل الذي يتطرّق إلى «الكلام» بصدد مسألة صفات الله. نشير هنا فقط إلى موقفه المعتدل بصدد الأفعال البشرية. فقد أقرّ بأنّ الله هو الذي خلقها، وعدّ ضروريًّا افتراض سببٍ فعّالٍ إضافي، إما خيار الإنسان أو الإلزام الذي يخضع له؛ بذلك، يكون الإنسان مسؤولًا. على الصعيد السياسي، دعم هشام الموقف السلمي لجعفر الصادق ورفضه للتمرد، وروّج للتقيّة في حال الضرورة.

وبالفعل، لم يكن الإماميون معارضين منهجيين للسلطة القائمة، بل إنّ بعض شخصياتهم البارزة ارتبطت بصلةٍ وثيقةٍ

بالأوساط الحكومية. وقد افترض وات W.M. Watt[1] أنّ إمامتهم كانت طريقةً للتعبير عن تصورٍ استبدادي للخلافة. وقد أكّدوا بصورةٍ خاصّةٍ ضرورة أن ينصّ الإمام على خليفته.

على عكس الروافض الذين يشكّكون في الخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل، تشكّل حزبٌ نسب نفسه إلى الأمويين من دون أن يربطها بعثمان. وقد أكّد أنّ الترتيب التاريخي للخلفاء الراشدين كان الأفضل لأنّه توافق مع تراتبية الاستحقاق. لا مجال إذًا لوضع عليٍّ قبل عثمان، أيًّا كان ما يمكن أن يلام عليه الأخير. كما يمتاز هذا التيار بطرحٍ واضحٍ لمسألة المنهج الواجب اتباعه لتفسير القرآن والسنة النبوية. فهو يرفض العودة إلى سلطة إمامٍ معصوم، ويطالب بتوضيح المناهج المعترف بها. تضمّ هذه الزمرة بصورةٍ خاصة فقهاء ومحدّثين، في حين أنّنا نادرًا ما نجد مناصري عليّ ضمن هذه الفئات. لم تكن تلك الزمرة كبيرة الأهمية في بداياتها، لكنّها أصبحت تتمتّع بالأغلبية بفضل الحروب الإيديولوجية في القرن الثالث/التاسع باسم «أهل السنة والجماعة»، ومنه اسم «السنّي».

(1) *The Formative Period of Islamic Thought*، مصدر سبق ذكره، صفحة 160.

الفصل 7

التفكير في اللغة العربية وامتداداته التأويلية

سرعان ما فهم العرب، وهم مجتمعٌ يهتمّ بصورةٍ خاصة بفنون الكلام، أنّهم بلسانهم يستطيعون تثبيت تفوقٍ دائمٍ نالوه بفضل السلاح - وهو بالتالي هشّ - لأنّه في الوقت نفسه اللسان الذي تكلّم به الله وحاملٌ لمأثورٍ خاصٍّ بهذا الشعب الذي كان مهمّشًا حتى ذلك الحين. وتأكيد النصّ القرآني: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾[1]، لا بل ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشُّعَرَاء: 195]؛ (انظر أيضًا [النّحل: 103]) هو محرّك هذا التكريس. أمّا بالنسبة إلى موقف النبي ﷺ من الشعر فهو مزدوج. يدين القرآن بشدةٍ الشعراء الذين ﴿...يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾ [الشُّعَرَاء: 226] ويقارنه حديثٌ نبويٌّ بالمرض[2]. لكنّ تقاليد أخرى تحدّد أنّ الأمر لا يتعلّق إلّا بإدانة أولئك الذين نظموا أبياتًا تسخر من محمّد ﷺ. والحال أنّه كان لهذا الأخير شاعرٌ مقرّبٌ هو حسّان بن ثابت، وقد نصحه بالاستعلام عن مثالب قبائل خصومه كي يهينهم على نحوٍ أفضل، مظهرًا بذلك إلى أيّ حدٍّ كان مندمجًا بعادات الجاهلية. في

(1) القرآن، [يُوسُف: 2]؛ [طٰه: 113]؛ [الزّمر: 28]؛ [الشّورىٰ: 7]؛ [الزخرف: 3].

(2) «لأن يمتلئ جوف رجلٍ قيحًا خيرٌ له من أن يمتلئ شعرًا»، صحيح مسلم (م).

الواقع، اغتيل بأمرٍ منه أولئك الذين هجوه، باستثناء من تمكّنوا من الفرار - وهو أمرٌ اعترف حديثٌ نبويٌّ بشرعيته - أو اعتنقوا الإسلام. وقد منع القرآن نفسه الهجاء في إحدى آياته ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الشُّعَرَاء: 227]، وهي آيةٌ يبدو أنّه تمّ دسّها[1] بوضعها مباشرةً بعد الإدانة المذكورة أعلاه. يمكن إذًا الاعتقاد بأنّه قد تمّ إنقاذ معظم الشعر على هذا النحو.

لكن للتمكّن من تحقيق هذا التكريس للغة المنتصرين، توجّب انتظار أن تتّسم سيطرتهم السياسية ببعض الاستقرار على أرضٍ أصبحت شاسعةً في وقتٍ باكرٍ جدًّا، أي بعد نحو ربع قرنٍ من استيلاء الأمويين على السلطة، حين تمّ تثبيت النصّ القرآني وجرى تعريب ديوان الحكم تعريبًا كاملًا، وصكّت نقودٌ خاصةٌ بالنظام الجديد بنقوشٍ نوعية، إلخ. وعلى الرغم من أنّ التأمّل في اللغة العربية لم يتمتّع بالإطار الرسميّ نفسه، فقد اندرج في مجمل عملية تأكيد الطابع العربي للإمبراطورية المتشكّلة.

1. المفترضات المسبقة في تحليل اللغة

إنّه لأمرٌ ذو دلالةٍ أن يبدأ هذا الاستقصاء مع أبي عمرو بن العلاء (ولد قبل العام 70/ 689 - توفي نحو العام 154/ 770)، وكان في الآن عينه قارئًا للقرآن وناقلًا للشعر ونحويًّا. بوصفه قارئًا للقرآن، تحدّد موقعه بالنسبة إلى جهد مختلف المدارس لتوضيح بنية الكلمات في الكتاب. وأوصله نقله للشعر بصورةٍ طبيعيةٍ تمامًا

(1) تعتبر سورة الشعراء مكّيةً؛ وتحيل الآية 227 بوضوحٍ إلى الحقبة المدنية وإلى اعتناق بعض الشعراء للدين الإسلامي.

إلى تدشين عمل تحقيقٍ هائلٍ بين البدو، المشهورين بأنهم «حافظة» العربية الفصحى، في ما يخصّ النحو وأصل الكلمات، وهو استقصاءٌ برز فيه مريدوه حتى القرن الرابع/ العاشر، طالما تواصل التحدّث بالعربية الفصحى قبل أن تخلي مكانها للعاميّات.

يعدّ أبو عمرو بن العلاء أحد كبار ملهمي مدرسة البصرة التي تتميّز بدايةً بجهد جمع المعلومات وفق المواضيع. وسوف يقول تفسيرٌ متأخرٌ إنّها توجّهت إلى دراسة اللغة منطقيًّا وتحديد قوانينها (منهج «قياسي»)، بالتعارض مع مدرسةٍ أخرى هي مدرسة الكوفة التي سعت إلى جمع أكبر عددٍ من المعطيات، وأكّدت لاحقًا تنوّع الحالات الفريدة (منهج «تحليلي»)، واندمجت المدرستان لاحقًا في مدرسةٍ ثالثة هي مدرسة بغداد. في الواقع، كانت مناهج الجمع متماثلةً على الأرجح في الحالات الثلاث، لكن حدثت بالفعل تبايناتٌ في التصنيف. المهم بالنسبة إلينا هو أنّ مدرسة البصرة تقدّم لنا مع الفارسي سيبويه التقنين الرئيس للقواعد، وأنّه من المرجّح جدًّا أنّه لم يفعل سوى دفع اتجاهٍ موجودٍ سابقًا عند شيخه العربي الخليل[1] إلى نهايته.

بالفعل، يبدو أنّ هذه المدرسة قد تجمّعت حول تصورٍ عامٍّ للواقع اللغوي. وسوف تميل في شكلها المنجز إلى أن تعدّ «اللغة مرآةً للظواهر: من أشياء ومفاهيم، تجد فيها تعبيرها؛ ينبغي إذًا العثور على قوانين الفكر والطبيعة والحياة في اللغة. ولأنَّ هذا العالم المنظّم تديره صلاتٌ منطقية، فينبغي أن يتعرّف هذا المنطق

(1) الخليل بن أحمد الفراهيدي (100/ 718 - 173/ 789) [م].

على نفسه في اللغة. بل أكثر من ذلك، فاللغة نتاج الذهن، وبالتالي هي العقل الذي يعبّر عن نفسه، المثل الأعلى للحكمة والتناغم والعدالة [المعدلة]؛ ينبغي إذًا أن تجد صرامة المنطق ودقَّته في اللغة تعبيرهما المسموع (المترجم إلى صوت)»[1]. هكذا، ولكَونِ كلّ كلمةٍ وكلّ شكلٍ ينبغي أن يكون عقلانيًّا، بشكله وبمكانه، سوف يجهد هؤلاء النحاة لإظهار عدم وجود استثناءاتٍ إلا ظاهريًّا. فضلًا عن ذلك، ولأنّ القرآن هو كلام الله، سيقومون بالمماثلة بين اللغة العربية والذكاء المطلق، وهو أمرٌ يظهر بالاستخدام المتواتر لكلمة «سرّ» في عناوين الكتب. إذًا، سوف تمثّل رؤية مناصري المنهج القياسي زعمًا لتفسيرٍ كامل، ما سيبرّر هيمنة النحو في مختلف المدارس الفكرية العربية.

الملاحظة هي التي قدّمت الأصول في كلٍّ من علم الصرف وعلم الأصوات على حدٍّ سواء. يتوافق ذلك في علم الصرف مع ما ندعوه حاليًّا بصيغ التصريف التي يقارن النحوي في ما بينها لإظهار تناغم اللغة: يمكن رفض ما لا يدخل في هذا التنظيم بوصفه غير مثبتٍ بصورةٍ كافية، أو أن يعدّ مجرّد فرع. يمكن أن يصبح أصلًا في حال لوحظ استخدامه المتكرر؛ وإلا يصنّف كحالةٍ شاذة ولا يمكن أن يستخدم كأساسٍ لأيّ قياس. في مجال الصوتيات، الأصول هي عمل الأصوات وأسلوب التلفظ بها: يشتهر كلّ حرفٍ قال عنه النحويّ إنّه ذو دلالةٍ بأنّه غير قابلٍ

(1) H. Fleisch, *Traité de philologie arabe*، المجلد الأول، بيروت، 1961، صفحة 1.

للتغيير، ما يستبعد فكرة استهلاك الكلمات. وفي النحو، يستند القياس إلى مبدأين: من جانب، يتمّ التمييز بين مختلف قوى العمل تمييزًا يؤدي إلى وضع جمل ملحقة متعدّدة (على سبيل المثال إلحاق فعلٍ يتغلب على إلحاق أداة)، ويكون لكلّ كلمةٍ بالتالي «حقّ» أو «واجبٌ» تقوم به؛ ومن جانبٍ آخر، يتمّ التعويل على نسبة التشابه والاختلاف.

هنالك إذًا بنيةٌ مسبقةٌ كاملةٌ تحكم تلقّي اللغة: يأتي القياس أولًا وإذا لم يخضع النص له منذ البداية، يفترض النحوي معنًى يكمن خلف المعنى الطبيعي. لم يتمّ بتاتًا التنظير لهذه العملية التي يطلق عليها «التقدير» كما هي، بل يمكن استنتاجها من نصوص القواعد. ويربطها لوفان A. Levin بمبدأٍ عبّر عنه الخليل: «فإذا رفعت هذه الأشياء فالذي في نفسك ما أظهرت، وإذا نصبت فالذي في نفسك غير ما أظهرت، وهو الفعل والذي أظهرت الاسم»[1]. يمكن أن يحدث ذلك حين لا يتمّ التعبير عن جزءٍ من الجملة، أو حين تكون فائضةً، أو حين لا يتوافق ترتيب الكلمات مع القاعدة، أو أخيرًا حين يمكن تصوّر عدّة منطوقاتٍ للفكرة نفسها. وقد تمّ مدّ ذلك إلى الصوتيات وإلى الصرف بافتراض أنّ المتحدّث ينوي التلفّظ ببعض الأحرف الصوتية لكنّه لا يستطيع وضعها لأنّ الأمر يتعلّق بأسماءٍ لا تصريف لها. لذلك، غالبًا ما كان النحوي يقارن بالقاضي.

(1) A. Levin، مدخل «تقدير»، موسوعة الإسلام الإصدار الثاني، المجلد العاشر، صفحة 129ب. (كتاب سيبويه، المجلد الأول، ص 137، السطر 8-15)

لئن كان قد تمّ التخلّي عن فرضية أنّ قواعد اللغة العربية تستند إلى المنطق اليوناني عبر السريانية، فإنّ فيرستيغ **Versteegh** قد أكّد مع ذلك أنّ اختلاط أوائل النحويين العرب بأناسٍ درسوا وفق النظام التعليمي اليوناني قد لعب دورًا في التوجّه الذي اتخذه منهجهم[1]. لكنّ ذلك يفترض نقلًا «بطريقةٍ منتشرة» يصعب التحكّم فيها ولا تحمل إلّا بعض مظاهر اللغة على حساب مظاهر أخرى لا ترتبط بها تقليديًا. من جانبٍ آخر، أظهر تروبو G. Troupeau أنّ التصورات النحوية لدى سيبويه تختلف عن تلك التي كانت تظهر في الترجمات الأقدم لكتب المنطق اليونانية[2]. ينبغي إذًا أن نفترض خطوةً مبتكرةً قام بها كتّابٌ عرب، وهو أمرٌ لا يمنع المصادفات. فقد استخدم العديد من اللغويين القياس بصورةٍ خاصّةٍ عبر مختلف الحقب والحضارات.

2. النحو كعقدةٍ مفاهيمية

على الرغم من ارتباط سيبويه بمدرسة البصرة ومن كونه على ما يبدو أوّل من منهج اللغة، فهو يحتلّ موقعًا متوازنًا بين المنهج القياسي والمنهج التحليلي. بل قيل إنّه كان نحويًا وصفيًا أكثر ممّا كان معياريًا. وفق كارتر M.G. Carter، النحويون الذين ذكرهم لينتقدهم لم يكونوا بعد نحويين حقيقيين بل مجرد «أناسٍ يهتمون

---

(1) C. Versteegh, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*، ليده، 1977.

(2) G. Troupeau, «*La logique d'Ibn al-Muqaffa' et les origines de la grammaire arabe*», Ar.، المجلد 28، 1981، صفحة 242-250.

بأسلوب الكلام»، مستعملين القياس بصورةٍ مفرطة، ما كان يوصلهم إلى استنتاجاتٍ غير مقبولة مقارنةً بالاستعمال السائد[1].

أتى سيبويه من بلده الأصلي فارس إلى البصرة ليدرس السيرة النبوية والشريعة. ويقال إنّ تعرّضه للإذلال بسبب أخطاءٍ لغويةٍ هو الذي دفعه إلى التعمّق في دراسة اللغة العربية. توفي شابًّا ولمّا يكمل الأربعين من عمره (نحو العام 180/ 796) وترك كتابًا وحيدًا من دون عنوانٍ عرف فقط باسم «كتاب سيبويه»[2]، أخفي بدايةً ثمّ أعيد الاعتبار إليه بعد قرن، وأخيرًا تمّ تقديمه بوصفه المرجع المطلق.

المادة المدروسة هي الكلام الذي يتمّ النظر إليه وفق ثلاثة مصادر: استخدام الأعراب والقرآن والشعر. الكلام «المحكي»، بما في ذلك مختلف العاميات، هو الذي اهتمّ به مؤلفنا. هكذا، لم يحابِ القرآن - لم يذكر حتى مسألة إعجازه - لكنّه عدّه شاهدًا على لغةٍ محكية. بل أمكنه أن يعدّ شكلًا استخدمه الأعراب أكثر صحةً من الشكل الذي يستخدمه القرآن، لكنّ ذلك لا يعني أنّه اقترح تغيير قراءته بالنسبة إلى القراءة التقليدية[3]. لكن يمكن أن

(1) M.G. Carter, «*Les origines de la grammaire arabe*», REI، المجلد 40، 1972، صفحة 69-97.

(2) «كتاب سيبويه. دراسة في النحو العربي»، تحقيق درنبورغ H. Derenbourg، باريس، مجلدان، 1881-1889؛ أعيدت طباعته في هيلدشايم Hildesheim في العام 1970. حققه مجددًا عبد السلام هارون وطبع في القاهرة بعنوان «كتاب سيبويه» بخمس مجلدات، 1968-1977.

(3) انظر: A. Levin, «*Sibawayhi's Attitude to the Language of the* =

نلاحظ أنّه لم يذكر النبي محمدًا ﷺ البتّة، وبأنّ الأحاديث التي أوردها تأتي كمجرّد أمثلةٍ على الخطاب. أمّا الشعر فيتمتّع في نظره بوضعٍ أدنى بوصفه مصدرًا للمعلومات. فمشروعه، إذًا، مشروعٌ علميٌّ محض.

قيل إنّ «سيبويه يصنّف حاليًّا بين النحويين الوظيفيين، أي إلى حدٍّ ما أولئك الذين يهتمون بالكلمات أكثر مما يهتمّون بمعناها»[1]. بل إنّ نفاد الصبر تجاه لامبالاة متقدّميه ومعاصريه تجاه وظيفة الكلام هو الذي يفسّر النبرة السجالية في كتابه. «إنه يتعامل إذًا مع الكلام بوصفه فعلًا يمكن تقييمه براغماتيًّا بدافعه وبنيته وفعاليّته التوصيلية، وليس بوصفه مجموعة مقترحاتٍ منطقيةٍ تقدَّر بمحتواها الدلالي وقدرتها على أن تكون صحيحةً أو خاطئة»[2]. وقد وصف الكلام بعباراتٍ تذكر السلوك في مجتمع: شخصنةٌ بـ«أخوات» أو «أم»، تقدير «القوّة»، تمييز المصطلحات «القاعدة» أو على العكس من ذلك «المعطّلة»، الأحرف «الصحيحة» أو «المعتلّة»، «الحية» أو «الميتة». كذلك، ووفق تأهيله الأوّل، استعمل معايير استقامةٍ لغويةٍ هي امتدادٌ للأخلاق وللشريعة: حسن، قبيح، مستقيم، محال. كما أكثر من استعمال تعبير «جائز»: لاحقًا، سوف يُكسِب النحويون هذا المصطلح

= Quran», Israel Oriental Studies، المجلد 19، 1999، صفحة 267-272.

(1) M.G. Carter, «Les origines...»، مصدر سبق ذكره، صفحة 79.

(2) المؤلف نفسه، مدخل «سيبويه»، موسوعة الإسلام الإصدار الثاني، المجلد التاسع، صفحة 546ب.

معنًى معياريًّا محضًا، لكنّه بالنسبة إليه مجرد «ما يستوفي الشروط الصارمة للتصحيح البنيوي [حسن] ويرضي المستمع [مستقيم] من وجهة نظرٍ لغويةٍ محضة»[1].

هنالك إذًا حياةٌ للغةٍ تجعلها تقارن بكائنٍ ينبغي فهم آليته الخاصة لنفهم ما يريد قوله، ولا نستطيع تفسيره على هوانا. لاحقًا، سيكون هذا الانتقاد للتعسف والتذكير بقواعد اللغة - ضمنًا الكلام بامتياز، أي اللغة العربية - أحد المظاهر الأساسية للسجالات العقيدية، لا سيّما بين المذاهب.

لقد أظهر أرنالديز R. Arnaldez كيف أفضت تحليلات سيبويه بصورةٍ طبيعيةٍ إلى نتائج فلسفيةٍ أو فقهية. بدايةً حول كفاية اللغة بذاتها: «كلمات اللغة ليست علامةً على معنًى فحسب، بل إنّ بنية اللغة نفسها تعني كل ما ينبغي أن يفهمه القارئ أو المستمع مما تعبّر عنه»[2]. يمكن على سبيل المثال إيجاد العديد من المعاني الضمنية في اللغة العربية، مثل اسم الفعل المضمر في الفعل والذي يمكن أن يعدّ أيضًا فاعلًا لهذا الفعل نفسه في صيغة

(1) المؤلف نفسه، «Les origines...»، صفحة 84، حيث يقدّم أمثلةً أخرى لاستعمال سيبويه للرموز الشرعية. لكن ينبغي تمييز فكرة أنّ مصطلح «قياس» مستعارٌ من الشريعة: صحيحٌ أنّ الكلمة تعود إليه وقد استعملت سابقًا في التلمود، لكنّها لن تنظّر رسميًّا على يد الاختصاصيين في المنهج الشرعي إلا اعتبارًا من الشافعي الذي أتى بعد كاتبنا.

(2) R. Arnaldez, *«Héritage des grammairiens: philosophie des grammairiens arabes»*, in *Fakhr al-Dîn al-Râzî* commentateur du Coran et philosophe، باريس، 2002، صفحة 23-36 [صفحة 24].

المجهول، أو أنّه يعمل في بعض الأسماء، إلخ. ينبغي بطبيعة الحال أن تؤخذ هذه المعاني الضمنية بالحسبان لفهمٍ صحيح، لكن لا يمكن أن تفترض اعتباطًا، وقد أظهر سيبويه أنّها دائمًا معلنةٌ بخاصيةٍ للتعبير.

من جانبٍ آخر، تحكم اللغة العربية مثلما يحلّلها مفترضاتٍ فلسفيةً مسبقة. وهكذا، يطرح التمييزُ الأساسي للكلمات وفق ما إذا كانت تعبّر عن الفعل أو الفاعل أو المفعول مسألةَ انتقالية الأفعال، ما يفضي إلى مسألة انتقالية الأسباب؛ والحال أنّ الجملة العربية تشير إلى الفعل باسم فعل مضمر، لكنّها لا تقول إنّه يربط الفاعل بالمفعول بالضرورة؛ سوف يفتح ذلك الدرب أمام المفكرين الدينيين الذين سيستدعون الله كي تكون هنالك انتقاليةٌ وسيطورون عقيدةً ظرفيةً للفعل. كما أنّ سيبويه هو أصل تمييزٍ سيستغله الفقهاء لاحقًا بين «الحال» الناتج من الفعل المتضمن في الفعل وبين «الصفة»، حيث يتميّز الحال بعدم التحديد وتتميّز الصفة بالتحديد عبر الأداة.

سوف تستثمر ملامح أخرى لقوننة سيبويه للغة في تفسير النص بامتياز، أي القرآن، كالتحليل الديناميكي لتعبيرات المكان والزمان كظرفين تقع فيهما الأشياء أو تنبثق إلى الوجود، أو تباينات طفيفة في معنى الاستثناء وفق مختلف بنى الجملة.

بصورةٍ عامة، أظهر سيبويه ضمنًا أنّ تطبيق القياس ليس عمليةً لغويةً فحسب لوضع نظامٍ للموضوع الذي يحلّله، بل تستدعيه على نحوٍ ما طبيعة اللغة العربية نفسها التي تجري قياساتٍ تلقائية (على سبيل المثال بين فاعل فعلٍ لازمٍ وفاعل فعلٍ مبنيٍّ

للمجهول، أو بين المستثنى والمقولة التي يحلّ محلها، ...).

لكن لئن كان النحو قد ولّد منذ البداية مشكلاتٍ وحلولًا نوعيةً لها، فهو لم يدّعِ في تجلّياته الأولى تجاوز مرحلة التحليل. بل إنّنا نستغرب حياء اللغويين في بعض الحالات. هكذا، وعلى الرغم من أنّ الأصمعي (نحو العام 123/ 741-213/ 828)، تلميذ ابن العلاء وأحد الأساتذة في مجالي المعجميات وجمع القصائد القديمة، اشتهر بتوجّهه الديني والزهدي، فقد اكتفى حين تطرّق إلى مسألة ما يميّز الإنسان عن الحيوان بقوائم ألفاظٍ حول مختلف أجزاء الجسم في كلّ فئةٍ من تلك الأجزاء وحول المصطلحات الخاصة بهذا الجزء وذاك. لم يفكّر بأيّ حالٍ من الأحوال، كما فعل خلفاؤه، في اللغة ولا في أصلها، سواءٌ تعلّق الأمر بالوحي أم بالاصطلاح[1].

3. تفسير القرآن

وسمت أسطورةٌ الصلَة الوثيقة بين دراسات اللغة العربية والقرآن، وهي أسطورةٌ تعيد ظهور النحو إلى طلبٍ من الخليفة الرابع علي الذي غضب حين لاحظ الاقتباسات السيئة من القرآن. بل أكثر من ذلك، ففي العصر الوسيط انتشرت فكرة أنّ الناس لم يهتمّوا في فجر الإسلام إلا بإرساخ نصّ القرآن وتسهيل «قراءته»، وأنّ أشكال التفسير قاطبةً كانت ممنوعةً أو على الأقل موضع ريبة. لكنّها كانت أسطورةً متأخرة، لم تمنع أن يتمّ الاقتباس في الوقت

---

(1) انظر H. Loucel, «*L'origine du langage d'après les grammairiens arabes*», Ar. X، 2، 1963، صفحة 195-196.

نفسه من عددٍ من صحابة النبي ﷺ أو «تابعيه» (أعضاء الجيل الثاني)، ولا سيّما عن ابن عمه عبدالله بن عباس بوصفه قدّم تفسيرًا للقرآن. غير أنّه لم يبق لنا من الصحابة والتابعين شيء، كما أنّ نصوص المؤلّفين الأحدث زمنًا والتي ينبغي أن تكون صدًى لتعليمهم غير موثوقة.

أعاد جييو C. Gilliot[1] بناء مراحل ظهور التفسير وقدّر أنّ الشكل الأول كان المجاز، أي تقديم تفسيراتٍ موجزة، مترادفةٍ غالبًا، لبعض المصطلحات أو المقاطع. على هذا المستوى، لا بدّ أنّه كان هنالك في الأصل مأثورٌ شفهيٌّ حي، إذ لم يتدخّل المكتوب إلا نحو القرن الثاني/الثامن. وهذا يتزامن مع تثبيت المأثور الإسلامي في مجمله، من الأحاديث بتنوعها الكبير إلى السيرة النبوية. شهد ذلك كلّه بدايةً حالةً مجزّأة، كان بوسع الناقلين أن يضيفوا إليها أو يحذفوا منها. وكانت المرحلة الثانية التي تزامنت مع نهاية المرحلة الأولى، مرحلة السرد، حيث يبرز النص سردياتٍ مستعارةً إما من التقاليد الدينية السابقة أو من حياة النبي ﷺ، أو أنّها تستقى أخيرًا من سردياتٍ تعود إلى الجاهلية. ومثلما هي الحال بالنسبة إلى النوع الأول، نفهم ذلك بالعودة إلى وضع قارئ القرآن الذي يصطدم أحيانًا بمصطلحاتٍ أو تعبيرات، ويقترح تعبيرًا آخر أقرب إلى فهم الجمهور، أو ربما يصطدم بسردياتٍ أو بذكر أحداثٍ يرغب في أن يقدّم لها خلفيةً ترضي الذهن.

(1) C. Gilliot, *«Les débuts de l'exégèse coranique»*, Revue du monde musulman et de la Méditerranée، 58، 1990، صفحة 82-100.

الممثل الأول لهذا الاتجاه هو مقاتل بن سليمان. ولد شمال شرق إيران ومارس فيها عمله بدايةً ثم أتى إلى بلاد ما بين النهرين وتوفي في البصرة في العام 150/ 765. من المناسب التوقّف عند هذا المؤلّف لسببين: السبب الأول هو أنّه من بين التفسيرات القديمة للقرآن، وحده التفسير الذي قدّمه يمثّل كلًّا متماسكًا، وذلك بنسْبته إلى مؤلِّفٍ واحد - ما لا يستبعد احتمال حدوث تحريفاتٍ لاحقة - ولأنه يغطّي مجمل موضوعه. ثانيًا، موقع هذه الشخصية مفارِقٌ لأنّ المأثور يعترف له بلقب مؤوِّل كبير، غير أنّ المؤلفين السلفيين يعيبون عليه بشدّةٍ حريته كناقلٍ للسنّة من جانب، ومواقفه الفقهية من جانبٍ آخر، فهو متّهمٌ بأنّه فسّر المقاطع التشبيهية في القرآن تفسيرًا حرفيًّا. لكنّ الأمر يتعلّق هنا بلومٍ متأخر لا يأخذ بالحسبان التطور المعتبر في الفكر الديني الإسلامي بعد موت مقاتل، ويريده أن يحترم مقتضياتٍ لم تتمّ صياغتها بوضوحٍ إلا في وقتٍ لاحق[1]. أيًّا كان الأمر، فقد تأثّر تفسيره الكبير بهذه الصورة ولم يصدر إلا على نحوٍ متأخر، بل إنّ العثور على هذا الإصدار نفسه يبقى صعبًا للغاية[2].

لم يكن مقاتل لغويًّا، إذ يندر أن نراه يفسّر كلمةً بتفحّص جذرها، وهو لم يعد قَطّ إلى مصادر خارجية عن النص القرآني كالشعر. لكنّه قدّم له مع ذلك تفسيرًا حرفيًّا يستند إلى سلسلةٍ من

(1) انظر: C. Gilliot, «*Muqatil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit*», JA، CCLXXIX، 1-2، 1991، صفحة 39-92.

(2) تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق عبدالله محمود شحاتة، القاهرة، 4 مجلدات، 1980-1988.

التعريفات للألفاظ، ويفضي إلى نوعٍ من ترجمة القرآن بلغةٍ أسهل فهمًا، لا سيّما لغير الناطقين بالعربية. وقد جعل من نفسه بذلك صدًى لدينٍ صراطيٍّ يحمل «ثوابت تفسيرية» لا يتدخل فيها سوى السياق القرآني للكلمة المعنية. لكن يمكن أن نلاحظ أنّه أدخل بذلك تمييزًا بحكم الواقع بين الكلمات ذات المعنى الوحيد والكلمات ذات المعاني المتعددة، وهو أمرٌ ستكون له أهميةٌ كبيرةٌ في تطّور الفكر الصوفي. يضاف إلى هذا التفسير الحرفي نمطان من التفسير السردي: أحدهما هو أصل ما سيكون لاحقًا «أسباب النزول». وهو لن يعنينا هنا، مثلما سنرى لاحقًا، إلا بتوازيه مع العودة إلى النحو كعلمٍ قائم. والنمط الآخر رمزي، إذ يدخل عددًا من الأساطير والسير حول تشكّل العالم والأنبياء والأخرويات، إلخ. الأرجح أنّ هذه المواد ذات المصادر المتباينة، لا سيّما اليهودية والمسيحية، قد انتقلت شفهيًا، لكن أعيد بناؤها بصورةٍ حُلْميَّةٍ على نحوٍ ما، بأسلوبٍ إسلاميٍّ نوعيًا، إلى حدّ خروجها واقعيًا على قراءة السورة المفسّرة.

لا تتدخّل أساليب التفسير الثلاثة هذه في التفسير الكبير، لكنّ كلًا منها يحمل سورًا متمايزة: «تأويل مقاتل يضع جنبًا إلى جنب مجال الاستعارة ومجال الحرف ويتحرّك في هذين المجالين معًا، من دون أن تقوم صلاتٌ حقيقيةٌ بينهما؛ الاستعارة ليست تجريد الحرف أو نفيه، ولا هي حقيقته؛ إنّها فقط الدرب الذي يكسر عبره الخيال حلقة الحرف الضيّقة - حلقة الشريعة - وصولًا إلى عالمٍ لم تعد مقولاتٌ غير ملموسة للمسموح والممنوع تسيطر

عليه»[1] (بول نويا). ولم يجرِ توليفًا للأنماط الثلاثة إلا في كتابٍ آخر من كتبه، كرّسه لـ«الأشباه والنظائر»[2]، واقترح فيه تفسيرًا تبنّته الصوفية.

تشكّل هاتان المرحلتان الأوليان، المجاز والسرد، في تفسير القرآن ما يمكن أن ندعوه «الحقبة التأسيسية» التي تمضي حتى أبي عبيدة (110/ 728-207/ 822). وهو فقيهٌ لغوي، لكنّه استعمل المجاز مثلما يشير إليه عنوان تفسيره: «مجاز القرآن». غير أنّه عمل بأسلوبٍ نظريٍّ أكثر منهجيةً؛ إذ استند إلى تأكيد تنزيل الكتاب «بلسانٍ عربيٍّ مبين»، واستدل بالاستعمال الشائع (الجائز) لتفسير الكلمات الغريبة فيه.

إذًا، لم يكن لدى أوائل المفسّرين غايات لغوية[3]. ولئن كانوا قد تحدثوا عن النحو، فبلا كفاءةٍ تقنية. اهتموا بصورةٍ خاصةٍ بمعنى الكلمات. لذا، ربما رغب بعضهم أحيانًا في تصحيح النص القرآني؛ وهم لم يكونوا وحيدين في ذلك، لكنّهم كانوا بصحبة مرجعيّاتٍ كبيرةٍ في الدين الصراطيّ مثل الحجاج أو أنس بن مالك، أو نحويين يطبّقون القياس بصرامة. وقد رأينا سيبويه يتخذ

---

(1) P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*، بيروت، 1970، صفحة 67-68. حول مقاتل، انظر مجمل الصفحات 25-108.

(2) حقّقه عبد السلام محمود شحاتة، القاهرة، 1970. وقد أورد حكيم ترمذي هذا النص ونقده.

(3) انظر: C.H.M. Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*، ليده - نيويورك - كولونيا، 1993.

موقفًا وسطًا، إذ أدان بعض الأمور غير الصحيحة في الكتاب، لكنّه امتنع عن تعديل النص المنزّل.

مع الكسائي (نحو العام 119/ 737-189/ 805) وكتابه حول «معاني القرآن» (كتاب معاني القرآن)، ظهر وفق جييو طورٌ جديد من التأويل يدور حول النحو والتأريخ معًا. فقد تلقّف الكسائي عناصر متناثرةً ومنقولةً شفهيًّا، أو على الأقل على شكل كتاباتٍ غير منهجية، وأدمجها في معرفةٍ تطمح إلى أن تكون إيجابيةً، أي في علمي النحو والتاريخ الآخذين في التشكّل. غير أنّه لم يكن منظِّمًا مثل سيبويه، وقد جرى بينهما سجالٌ شهير؛ كما أنّه يعدّ أصل مدرسة الكوفة. كان قريبًا من السلطة العبّاسية، ونسبت إليه إحدى «قراءات» القرآن الشرعية السبع.

قامت حينذاك عادة التبرير «في حلقة»؛ حيث يتمّ شرح القرآن بالنحو والمعجميّات، وهما علمان تطورا إلى حدٍّ كبيرٍ استنادًا إلى القرآن. كذلك، تمّ تبرير السير الأسطورية «العربية» في القرآن بكتابة سير الأنساب العربية، غير أنّ هذه الكتابة تفترض حظرًا دينيًّا، إذ لا يسمح الدين إلّا بإبقاء ما يمكن تمثّله مع النصّ المنزّل. في المقابل، تعرّض العنصر الخيالي الذي أدخله كتّاب المواعظ والمفسرون مثل مقاتل إلى بعض الانتقائية، لا سيّما بأسلمة الأساطير اليهودية[1].

(1) انظر الفصل التالي، العنوان الفرعي 3.

الفصل 8

بدايات المنهج الشرعي والفكر السياسي والتاريخ

يعرض القرآن موقفًا معقدًا بصدد مسألة حياة الإنسان على الأرض؛ فهو لا يقدّم إلا قليلًا من القواعد الدقيقة، لكنه يوجّه في الآن عينه العديد من الأوامر؛ وعلى الرغم من أنّه يتحدث بصورةٍ قاطعة، لكنّه يشير بوضوحٍ إلى عدم جلاء كلّ آياته (متشابهات)؛ أخيرًا، يحذّر القرآن من أنّ بعض آياته قد نسختها آياتٌ أخرى، دون أن تسحب الأولى من النصّ ولا يمكن حتى التعرّف إليها من النظرة الأولى[1]. لكنّه يربط بين رسالة أيّ نبيٍّ وبين شرعٍ معيّن[2]. بل إنّه يندّد بشدةٍ بالمسيحية لأنّها تبعت القديس بولس في قطيعته مع الشرع: بالنسبة إليه، ثبّت عيسى بن مريم عليه السلام (لا يسوع، مثلما يدعوه العرب النصارى) التوراة ولم يلغِ إلّا جزءًا منها لصالح ما كان يقدّمه هو نفسه؛ وبالأسلوب نفسه، ثبّت محمّدٌ ما أتى من قبله ولم يلغِ إلا جزءًا منه لصالح شرعٍ نهائي. لذلك، يتوجّب على كلّ جماعةٍ أن «تحكم» وفق ما منحها الله[3]. من الضروريّ إذًا

---

(1) انظر أعلاه، الفصل الثاني، العنوان الفرعي 4.

(2) [الشّورىٰ: 13، 21]، [المَائدة: 48]؛ [الجاثية: 18].

(3) [المَائدة: 46-48].

للجماعة أن يكون لدى بعض الخبراء «فقه» بالوحي يسمح بإدارة السلوك البشري.

1. تطوير الشرع

شدّد شاخت J. Schacht على أنّ الشرع الإسلامي لم يظهر إلّا بعد فترةٍ من الزمن، وذلك على عكس ما تقول به العقيدة الصراطيّة بصدد استمراريةٍ بين سيرة النبيّ ﷺ (الأقوال، الأفعال، التأييدات الصامتة) من جانبٍ وبين ما صاغه الفقهاء من جانبٍ آخر[1]. يقال إنّ نظام التحكيم ما قبل الإسلامي استمرّ بدايةً؛ ثمّ، ومع توسّع العرب، تمّ تلقّف القواعد السائدة في مختلف المناطق الخاضعة بسبب ضرورات الاستمرارية، سواءٌ بالنسبة إلى السكّان الأصليين أم بالنسبة إلى الإداريين الذين بقوا في أماكنهم غالب الأحيان؛ أخيرًا، مع ترسّخ الإمبراطورية الإسلامية، تمّ استحداث وظيفة القاضي ومنحه ما يلزم ليقرّر وفق رأيه الخاص استنادًا إلى العرف وإلى المعايير الدينية المعترف بها. لم يتمّ تطوير تبريرٍ لاحقٍ للقواعد المحلية المتبعة في أثناء الفتح إلّا في بداية القرن الثاني الهجري، وذلك على نحوٍ معاكسٍ لعادات الممارسة نفسها: بدايةً أُخذ بالحسبان التوافق العام لمذهبٍ يرتبط به القاضي، ما يشكّل سنّةً محلية؛ ثمّ تمّ بمفعولٍ رجعي تعيين أسماءٍ كبيرةٍ تعود إلى بدايات الإسلام ضمانةً لهذا «المأثور الحي»؛

---

(1) تمت ترجمة الكتاب الأساسي لشاخت، *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*، (أكسفورد، 1950؛ عدة طبعات مع إضافات) إلى اللغة الفرنسية بعنوان: *Introduction au droit musulman* (باريس، 1983).

وأخيرًا، الانتقال من صحابة النبي ﷺ إليه هو نفسه، وهدفت هذه المرحلة الأخيرة إلى القطيعة مع العودة إلى الرأي الفردي في معظم الأحيان. في هذه الشروط، أصبحت أشكال المُحاجَّة بدائيةً بالضرورة، وتمثّلت بصورةٍ خاصةٍ في قياسٍ مجمل: تكرار المذنب لاعترافه مراتٍ تعادل مطالبة القرآن بشهودٍ على ذنبه، على سبيل المثال، أو مماثلة مقدار التعويض مع القيمة الدنيا للممتلكات المسروقة كي تكون هنالك سرقةٌ موصوفة.

أعاد موتزكي H. Motzki النظر في هذه الرواية، على الأقل في ما يتعلّق بمكة[1]. لكنّنا نلاحظ مع ذلك بعض سمات الاستمرارية مع هذا الأسلوب السابق أو ذاك في اشتراع القوانين. بصورةٍ خاصة، أمكنت المقارنة بين عددٍ من المناهج المشتركة بين المأثور اليهودي والمأثور الإسلامي. لذا، ليس مفاجئًا أن يتمّ استعمال كلمة شريعة إشارةً إلى قاعدةٍ أو مجموعة قواعد في ترجمة سعديا غاون (أواخر القرن الثالث/التاسع - أوائل القرن الرابع/العاشر) للتوراة إلى العربية.

لسنا نحن من وصف تشكيل المذاهب بوصفها كذلك، أي بوصفها تنظيمًا يستند إلى منهجٍ نظاميٍّ ويعيد إنتاج نفسه[2]. ولا سيّما أنّ المعلومات بهذا الصدد أسطوريةٌ إلى حدٍّ كبير؛ فهي

---

(1) H. Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Schools*، ليده، 2001 (ظهرت الطبعة الأصلية بالألمانية في العام 1991).

(2) انظر: C. Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E*، ليده، 1997.

تعود إلى إرادة وضع نفسها تحت شعار اسمٍ مهيبٍ أكثر مما تعود إلى تعيين مؤسّسٍ حقيقي، وتفرط لاحقًا في تقدير خلافاتٍ منهجية، مثل الاستناد إلى الحديث النبوي أو إلى الرأي، كانت على الأرجح واقعيةً لكن أقل حسمًا من الانضمام إلى «سنَّةٍ إقليمية مشهورة متوافقة مع ممارسة النبي ﷺ ومعاصريه»[1]. لا نتوقّع أن يكون الانتقال من المذاهب «المحلية» إلى المذاهب «الشخصية» قد حدث قبل النصف الأول من القرن الثالث/ التاسع. كما لعب دورًا في تطورها تبني الأطروحات الفقهية أو رفضها مثل المرجئة، وهو ما كان بوسعه أن يقسمها إلى تياراتٍ متمايزة.

ينسب إلى محمد الشافعي (150/ 767-204/ 820) أول تفكيرٍ منظّمٍ حول المنهج الفقهي (أصول الفقه). يقال إنّه جمع السلوكيات المتناقضة، معطيًا المُحدّثين الحقّ على شرط أن يتمكّنوا من إسناد ما نقلوه عن النبي ﷺ إسنادًا لا غبار عليه ويسمح مع ذلك للرأي بالتعبير عن نفسه على شرط أن يكون ضمن قياسٍ واضح، ومحيلًا في نهاية المطاف إلى إجماع الأمة كلّها، لا إجماع مذهبٍ أو منطقةٍ محدودين. في واقع الأمر، خطوة هذا الكاتب أكثر تعقيدًا. كان في بداية الأمر تلميذًا متحمّسًا لمالك بن أنس (95/ 715-179/ 795)، أستاذ مدرسة المدينة الذي ينسب إليه المذهب المالكي، لكنّه دحض ذلك المذهب لاحقًا كما اختلف بشدّةٍ مع أحد أعلام مدرسة العراق، الحنفية. وقد جادل

(1) E. Chaumont، تعليق على الكتاب السابق، النشرة النقدية للحوليات الإسلامية، 16، 2000، صفحة 71-71.

في المذهب الأول فكرة إمكانية أن يماهى مأثورٌ محلي، حتى لو كان مأثور المدينة المنورة، بممارسة النبي ﷺ نفسها، في حين أنّه يعود فقط إلى المأثور. أما بالنسبة إلى الحنفية، فقد عارض كمسلّمةٍ أساسيةٍ الوجود الداعم لبرهانٍ شرعي، حتى لو كان تعيينه صعبًا[1]. ثمّ كتب نسخةً أولى - مفقودة - من كتابه الكبير، «الرسالة» استجابةً لطلب أحد محدّثي البصرة بأن يضع كتابًا «يجمع قول الأخيار فيه وحجّة الإجماع وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنّة»[2]. وفي القاهرة، كتب نسخةً نهائيةً من كتابه ذاك[3].

نرى من هذا النصّ أنّ الشافعي عدّ كلّ فعلٍ قابلًا لحكمٍ شرعيٍّ، وأنّ الشرع يُمنَح بالكامل للإنسان الذي يجتهد فيه لكنّه لا يطوّره. لم يتم اختراع مصطلح أصول الفقه إلا لاحقًا، غير أنّ الشافعي تحدّث عن القرآن والسنّة بوصفهما أصولًا، يمكن أن تنصّ على الحكم الشرعي، أو يمكن الاستنتاج منها بالتفكير ما دام لها مدًى «معقول الأصل». يتمثّل عمل الفقيه في التمييز بين

---

(1) بعد نصف قرنٍ من ذلك، صنع داود الأصفهاني، مؤسس المذهب الحرفي (الظاهرية)، ما يشبه شافعيةً متميزةً عبر تشديده على أنّه يوجد دائمًا نص، شاجبًا بالقدر نفسه الرأي والقياس معًا، ومحيلًا الإجماع إلى إجماع صحابة النبي على نصٍّ معيّن.

(2) أورده ل. سوامي L. Souami: انظر أدناه، الحاشية رقم 10.

(3) حققه أحمد محمد شاكر، القاهرة، 1940. أعيدت طباعته في بيروت من دون تاريخ بترجمةٍ فرنسية (أدبية أكثر ممّا هي علمية) قام بها ل. سوامي L. Souami بعنوان: Shâfi'î, *La Risâla, les fondements du droit musulman*، آرل، 1997. انظر العرض النقدي الذي قدّمته شومون E. Chaumont, *Bull. crit. Ann. islam.*، العدد 16، 2000، صفحة 80-81.

مختلف مستويات العرض وفق ما إذا كان النصّ يثبت فقط وجود واجبٍ أو إذا كان يفصّله، والتفكير الوحيد الذي يمكن أن يسمح به لنفسه هو الاستدلال انطلاقًا من إشارةٍ حاسمة، وهذا لا يلغي إمكانية الاستحسان الذي يدخِل التحكّمي ويحلّ الإنسان محلّ الله.

إضافة الشافعي هي إذًا هذا المظهر «النقدي» الذي سيرفضه أو يتجاهله معاصروه بدايةً، ولن يفرض نفسه إلا بعد أكثر من قرن. حينذاك فقط تمّ بوضوحٍ تنظير القياس بعباراته الأربع: الحالة الخاصة (الفرع) التي يتساءل عنها المرء، والحالة المصدر (الأصل) التي يقدّمها القرآن أو السنّة التي يمكن ربطها بها، والسبب (العلّة) في هذا الربط، والحكم الذي ينتقل بهذا الشكل من الأصل إلى الفرع. غير أنّ الشافعي ميّز بين شكلين من القياس متباينين في الصلاحية: أضعفهما هو ذاك الذي يستند إلى الشبه وحده بين حالةٍ مصدر وحالةٍ متفرعة؛ أما الشكل الثاني، وهو الأكثر أصالةً، فذاك الذي يُدخِل معنًى، أي مبدأً تفسيريًّا.

عبر تنظير الشافعي، «تعدّل بعمقٍ شعورٌ كان لا يزال مسيطرًا لدى الفقهاء بأنّ الجماعة كانت في حالة تشابكٍ مباشرٍ وفوري مع الوحي. أما بعد الشافعي، فقد أصبح الفقهاء مضطرين إلى تسويق تلقّي الشرع المنزّل مستدلّين بنظريةٍ شرعيةٍ آخذةٍ في التعقيد»[1] (شومون E. Chaumont).

(1) مدخل: الشافعي، موسوعة الإسلام، الإصدار الثاني، المجلد التاسع، صفحة 190 أ.

2. تبرير السلطة

فرض تولّي النبي ﷺ لدور الحكَم في مجتمعه فكرة دينٍ يكون في الوقت نفسه دولة. لم ينازع أحدٌ العقيدة التي تنصّ على ضرورة أن يكون للعالم الإسلامي حاكم، باستثناء الخوارج النجدات الذين سرعان ما اختفوا. التردّد الوحيد يخصّ أسلوب تعيين هذا الحاكم. مع الخلفاء الراشدين، كان الوضع غائمًا: بالنسبة إلى أبي بكر، تغلّب التفاوض على نزاعات المجموعات؛ وتمّ تعيين عمر على يد سلفه؛ أمّا عثمان، فقد انتخبه مجلس شورى من ستة أعضاء شكّله عمر ومنح الحق في الصدارة لحزبٍ في حال تساوي الأصوات؛ أخيرًا، حُمل عليٌّ إلى السلطة على يد تحالفٍ فرضه بالقوة، أو على الأقل بالتهديد باللجوء إلى القوة. وحين لامه معاوية على أنّ أقليّةً فقط تدعمه، أجاب بأنّ الانتخاب حقٌّ لمن يتواجدون في المدينة المنورة. هكذا، النقطة الوحيدة المشتركة بين هؤلاء القادة الأربعة هي انتماؤهم إلى المكّيينِ المهاجرين، في مواجهة الأتباع المدنيين.

في هذه الشروط، ليس هنالك ما يصدم في إقامة نظام السلالة الحاكمة، حتى بالنسبة إلى العرب وسط الجزيرة، المعتادين أشكال تنظيمٍ أخرى. فعبر الترويج للاستقرار والاستمرارية، يتوافق هذا النظام مع وجهة نظرٍ نفعيّةٍ تحكم شكل الإمبراطورية الذي اتخذته الجماعة. علاوةً على ذلك، كان من المعتاد اختيار القادة ضمن العائلة نفسها حتى لو لم تكن مثل هذه الإمبراطورية موجودةً قبل الإسلام. بل إنّ المصطلح الذي يشير إلى البيعة هو ذكرى لذلك الزمان، ويحيل إلى الاتفاق

بالمصافحة. كذلك، بقي ذلك النظام موسومًا بالظروف الخاصة للفتح العربي، حيث سُجّلت مشاركة كلٍّ منهم في هذا الفتح، ما منحهم حقوقًا لهم ولذرّيتهم من حيث المنافع والمراكز التشريفية والوظائف، إلخ. توجّب انتظار مطلع القرن الثالث/ التاسع كي يتمّ إلغاء إرث السياسة القبلية العربية هذا. أخيرًا، وهو المثال الأخير على السمة التقليدية العربية، لا يتضمّن نظام السلالة الحاكمة في العالم الإسلامي قاعدة خلافةٍ دقيقة مثل حقّ الابن البكر؛ إذ يتوجب على الحاكم الراغب في تعيين ابنه مواجهة مناصري الأخ أو العم أو ابن العم.

عدّ البعض بدايات السياسة الإسلامية «فترة خلوٍّ للعرش»[1]، موروثًا شرق أوسطيًّا بالغ القدم في مجال الرموز والممارسات والأهداف النوعية... في ما يخصّ صلة السلطة بالمقدّس الذي كان موضوع جردٍ وانتقاءٍ تدريجيين. جرّبت الحقبة الأموية العناصر المتصلة بالممارسة الشخصية للسلطة: يقوم الخليفة بتعيين خلفه في وصيّته وتصادق البيعة على الحدث، لكن بالنسبة إلى شخصٍ معيّنٍ فقط وطوال حياته؛ يمكن أيضًا اللجوء إلى تجديد البيعة في أثناء الحكم أو لصالح الخليفة المعيّن، بهدف تأكيد ولاء الرعايا. في نهاية الحقبة الأموية وبداية العصر العباسي، يمكن أن نلتقط منهجيًّا العوامل التي سيتم استغلالها لاحقًا على مدى القرون في مجمل الأراضي الإسلامية: أصبحت

---

(1) A. al-Azmeh, *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim Christian, an Pagan Polities*، لندن - نيويورك، 2001 (الطبعة الثانية)، الفصل الرابع.

المؤامرات محصورةً في محيط الخليفة وتمّ التشديد على المظهر الديني للبيعة؛ أمسى إلغاء البيعة معصيةً لله تؤدي إلى عقوبة الإعدام؛ على الرغم من تحفّظات بعض الفرق المتشددة، فرضت نفسها فكرة عدم إمكانية عزل الخليفة بعد الاعتراف به بسبب سلوكه.

في هذه العملية كلّها، لا يتدخّل الدين إلا قليلًا. هنالك من جانبٍ مجموعةٌ صغيرةٌ من المعارضين الأتقياء، يقيمون في المدينة المنورة، يعيبون على معاوية تحويل الوظيفة الدينية للخلافة إلى سلطةٍ دنيوية (مُلك). لكن لم يصبح هذا الاتهام فعالًا إلا حين تلقّفته الثورة العباسية ونسّقته - وذلك على الرغم من جهود الأمويين لربط سلطتهم بإرساخ الدين الرسمي، ومن الورع الديني الحقيقي لدى بعض الخلفاء. من جانبٍ آخر، تمّ استعمال القرآن لتبرير الخيارات المتخذة، لكن بصورةٍ لاحقة دائمًا. في المقابل، كان المحتجون يستشهدون بالقرآن، مذكّرين على سبيل المثال بأنّ الكتاب يعدّد بوضوح [التّوبَة: 60] الفئات التي يمكن أن تستفيد من الصدقة، وشاجبين تحويل القادة لتلك الصدقة إلى مناصريهم.

وبالفعل، في مواجهة طبقة رجال الدين، أرادت طبقة الكتبة أن تفرض رؤيتها الواقعية للأمور. وقد ترك لنا عبد الحميد الكاتب نصًّا يظهر السلطة المستندة إلى عقدٍ حقيقيٍّ بين الحاكم، الذي يعيّنه الله، وبين كاتبه الذي يتوجب عليه أن يرشده ويحثّه على الخير فيكون على نحوٍ ما مميزًا من الله هو أيضًا. وقد دفع حياته ثمنًا لهذه المطالبة بالصلة التي كانت تربطه بأحد الأمويين حين

أطاحت الأخيرَ الثورةُ العباسية[1]. أمّا ابن المقفّع، فرسالته إلى الخليفة تظهر جيدًا النزاع بين الرغبة في الوحدة والتناغم، الرغبة التي تميّز الموظفين، وبين قوة التقاليد المحلية التي تحكم المذاهب الفقهية[2]. على مدى التاريخ، تواجهت الفئتان: سوف يتدخّل العلماء، الذين أرادوا أن يكونوا حراسًا للشرع الإلهي الذي وجد قبل الدولة، في الحياة السياسية شاجبين ممارسات الحكّام التي تستوجب اللوم، سواءٌ أكانت عامّةً (كالضرائب غير الدينية) أم خاصّة؛ كما سعى الدائرون في فلك السلطة لتدمير رجال الدين النافذين عبر تعيين مذهبٍ معيّنٍ مذهبًا رسميًّا على أرضٍ بعينها وتسمياتٍ في مناصب تراتبية.

يعدّ أبو يوسف (نحو العام 113/ 731-182/ 798) أفضل من يجسّد هذا الوضع. فقد كان عربيًّا قحًّا درس مع المرجعيّات الكبرى مثل أبي حنيفة ومالك وكان أحد مؤسّسي المذهب الحنفي. كما كان مقرّبًا من الخليفة هارون الرشيد الذي استحدث لقب قاضي القضاة من أجله. نجح نجاحًا شهد له حتى خصومه الذين جعلوا منه النموذج الأولي لقاضٍ لا وازع لديه، يغيّر رأيه بسهولةٍ وفق الظروف. ويمكن أن يوضع كتابه «الحيل» ضمن اتجاه هذه الشهادات المعاصرة له. في مقدّمة كتابه الكبير، «كتاب الخراج»[3]، يعرض تصوراته حول الشريعة، ولا سيّما حول الإمامة. تلحظ هذه التصورات بوضوحٍ التطوّر في عهد الأمويين

---

(1) انظر: K. Zakhria, *«Le secrétaire et le pouvoir»*، مصدر سبق ذكره.

(2) انظر أعلاه، الفصل السادس، العنوان الفرعي 2.

(3) ترجمه فانيان E. Fagnan، باريس، 1921. من اللافت للنّظر أنّ أحد أوائل =

وأوائل العباسيين، وهو التطوّر الذي نقل مبدأ السلالة الحاكمة إلى العادات ودمج كل الشعائر الساسانية، مكسبًا الخليفة موقعًا يكاد يكون خارقًا للطبيعة وعلى كل حال مركزيًا، بما في ذلك على الصعيد الجغرافي. بالنسبة إلى أبي يوسف، يظهِر لقب «أمير المؤمنين» نفسُه أنّ الخليفة يستقي سلطته من إرادة الله، وبالتالي فممارسته تتمتّع بالشرعية. لا يمكن التطرق إلى خصاله الشخصية ما دام دوره ينحصر في «إقامة الحدود وردّ الحقوق إلى أهلها بالتثبّت والأمر البيّن»[1]، حيث لا تشير كلمة حقوق إلى حقوق الفرد، بل إلى الوظائف والمزايا المتصلة بتلك الوظائف فقط.

يقتضي مثل هذا التعريف للإمامة بالضرورة الطاعة المطلقة، فعصيان الإمام يعني عصيان الله. يذكر أبو يوسف حديثين نبويين في هذا الصدد. الأول هو مجرد تضخيمٍ لآيةٍ قرآنية[2]: «من أطاعني فقد أطاع الله ومن أطاع الإمام فقد أطاعني، ومن عصاني فقد عصى الله ومن عصى الإمام فقد عصاني». والحديث الثاني أكثر تأثرًا بالظروف: «لا تسبُّوا الولاة فإنهم إن أحسنوا كان لهم الأجر وعليكم الشكر وإن أساءوا فعليهم الوزر وعليكم الصبر.

= أكبر الكتب الفقهية يتطرق إلى الاقتصاد. في رسالة ابن المقفع إلى الخليفة، هنالك مقارنة واضحةٌ جدًا بين إدانة اعتباطية القضاة الدينيين واعتباطية محصلي الضرائب، ما يوصله إلى اقتراح وضع أساسٍ أيضًا للمساهمات المفروضة، معروفٍ مسبقًا ويسمح بتقدير مساهمة كلّ شخصٍ وفق إنتاجيته (انظر O. Akalay, *Histoire de la pensée économique en Islam du VIII^e au XII^e siècle*، باريس - مونتريال، 1998، الفصل الأول).

(1) المصدر المذكور، صفحة 5.

(2) ﴿مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النّساء: 80].

وإنما هم نقمة ينتقم الله بهم ممن يشاء فلا تستقبلوا نقمة الله بالحميّة والغضب واستقبلوها بالاستكانة والتضرع.»[1] غير أنّ قاضي القضاة اعترف للرعيّة بحقّ لا بل بواجب التأنيب إذا أخطأ الإمام. وسوف يحاسب الله الإمام لا على سلوكه فحسب، بل كذلك على مصير رعيته، وعليه بالتالي أن يقيم الحقّ. إنها إيديولوجيا مرايا الأمراء المصبوغة بالدين.

الدين مجرد عنصرٍ مساعدٍ على التبرير النظري للسلطة، لكنّه يتدخّل بقوةٍ للدفاع الفعلي عنها، لا سيّما مع إنشاء «جريمة التمرد». لئن كان التمرّد في القرآن هو أولًا ضد الله، فمع إقامة النبي ﷺ في المدينة وترقّيه إلى مرتبة زعيمٍ دنيوي، اتخذ معنًى سياسيًّا جليًّا[2]. ومن هنا الحديث التالي: «الدين النصيحة: لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامّتهم» الذي يضعه البخاري، وهو من جمع في القرن الثالث/التاسع أشهر كتابٍ شرعي، كخلاصةٍ في الفصل المتعلق بالإيمان وربطه بقول القرآن: ﴿...إِذَا نَصَحُواْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [التّوبَة: 91][3]. أما الشرع الإسلامي فهو يعيّن موقع المتمرّد بالنسبة إلى المرتدّ لتحديد العقاب الذي ينبغي إيقاعه به، ويحدّد إلى جانب الجهاد ضدّ الكافرين ثلاثة أشكالٍ أخرى للجهاد: ضد أهل الردّة (المرتدّين) وضد أهل البغي (البغاة، وهو مصطلحٌ قرآني يشير إلى المتمردين على الله) وضدّ قطّاع الطرق[4].

---

(1) المصدر المذكور، صفحة 13 و14.

(2) انظر القرآن، [الحشر: 11].

(3) صحيح البخاري، بيروت، 1987، المجلد الأول، صفحة 93.

(4) انظر J.L. Kraemer, *«Apostates, Rebels and Brigands», Israel Oriental* =

3. تشكيل ذاكرةٍ جمعية

أنتج مسلمو القرون الأولى أدبياتٍ غزيرةً تاريخية المظهر حول بدايات الإسلام، غالبًا على شكل قصاصاتٍ نقلها جامعون لاحقون وكذلك على شكل أعمالٍ متطورة؛ ما دفع رينان Ernest Renan، نحو أواخر القرن التاسع عشر، إلى الاعتقاد بأنّ الإسلام قد ولد «في خضم التاريخ». لكن سرعان ما جرى إدراك أنّ الأمر لم يكن كذلك، وأنّ هذا الطلاء التاريخي ليس سوى واجهةٍ نتجت من عمليةٍ اجتماعيةٍ لتصوّر الذات. وبالفعل، لا تقدم القصاصات ولا الوثائق الأرشيفية النادرة المحفوظة على ورق البردي دلالةً بذاتها إلا من حيث ترتيب التفصيلات، وإدخالها في مجموعٍ غريبٍ عنها يفرض عليها تحريفًا؛ أمّا بالنسبة إلى أقدم نصٍّ متطورٍ باقٍ، فهو السيرة النبوية لابن إسحاق، يعود إلى قرنٍ أو قرنٍ ونصف القرن بعد وفاة بطلها، وهي حقبةٌ رأينا كم احتوت من النزاعات في الميول ومن المواجهات الثقافية التي أثّرت حتمًا في تصوّرها.

من جانبٍ آخر، تتجذّر نصوص التاريخ الإسلامي في عقليةٍ وعالمٍ ثقافي نوعيين، تكوّنا من إرثٍ تقليدي ومن تمثّل نتاجاتٍ أجنبية. من هنا تنبع سماتٌ مميزة في المواضيع المطروقة، ولا سيّما في الأشكال والتقنيات المتبناة التي بقيت عبر الزمن.

= *Studies*، المجلد العاشر، 1980، صفحة 34-73 ودومينيك أورفوا D. Urvoy, *«La loi religieuse islamique et le crime de rébellion»*, in M. Bertrand, N. Laurent et M. Taillefer (dir.), *Violences et pouvoirs politiques*، تولوز، 1996، صفحة 92-102.

لئن كان الأدب العربي القديم قد اشتُهر بصورةٍ خاصة بفضل مظهره الشعري، فهو لم يجهل النوع السردي، أي الأساطير والحكايات وكذلك السرديات ذات المظهر التاريخي والمنقولة شفهيًا. والحال أنّه باستثناء الحكاية والقصة، فالأنواع الأخرى تتأثر في ما بينها. وقد ذكّر بلاشير صوابًا أنّه كان يتمّ النظر إلى قصص القرآن حول خلق العالم والشخصيات القديمة وفناء بعض الشعوب، إلخ، لا بوصفها «أمثلةً رمزيةً» بل بوصفها وقائع، ما يكسبها كلّ القوة في الأذهان[1]. لذلك، توجّب على التأريخ الإسلامي أن يتّخذ مظهر «تاريخ كوني». لن يعني ذلك جهدًا لضمّ كلّ ما هو بشريّ، منذ آدم، إلّا في وقتٍ متأخرٍ نسبيًّا؛ لكن منذ «السيرة النبوية»، بدا مظهرٌ كامنٌ في ما سبق، أي الرغبة الدائمة في إبراز الأحداث التي دفعت إلى الكلام عن هذه المرحلة أو تلك من هذا التاريخ الكوني. وذلك يعني أنّه يفترض بالسامع أو القارئ أن يعرف هذا التاريخ، إذ كان لا يزال ينتمي إلى المأثور الشفهي الذي يعتبر أساس كلّ الثقافة العربية.

هنالك نوعٌ تقليديٌّ آخر هو علم النسَب، يرتبط بأنّ النسَب عند العرب هو المبدأ الأساسي للتنظيم الاجتماعي، وهو قبَلي أكثر ممّا هو فردي. يحدّد علم النسَب موقع الشخص لا من حيث اسمه فحسب، بل كذلك وبصورةٍ خاصةٍ من حيث القيمة، لأنّه يتضمّن مزايا الأفراد أو عيوبهم التي أثّرت في القبيلة. تندمج فيه

(1) R. Blachère, «*Regards sur la littérature narrative en arabe au 1er siècle de l'Hégire (= VIIe siècle apr. J.-C.)*», Analecta، دمشق، 1975، صفحة 175-188.

إذًا سيرٌ مكرّسةٌ لإثبات تميّز مجموعةٍ معينةٍ واستثارة تنافسها مع المجموعات الأخرى. يبدو أنّ تدوين النسَب قد وُجد حتى قبل الإسلام. ولا شكّ في أنّ وجهات النظر المصلحية لم تكن قليلة، مثل البحث عن الهيبة التي تجعل المرء يرغب في قرابةٍ مع قبيلةٍ بارزة، أو على العكس من ذلك إخفاء أصولٍ وضيعة...؛ لذا، نجد في الأحاديث النبوية صيغًا صارمةً تجاه النسّابين الذين قد يكونون كاذبين. وقد تلقّف أدب النسَب هذه الإدانة للأنساب غير الصحيحة. وهو مهمٌّ في تاريخ الشعر، حيث تتمّ في كثيرٍ من الأحيان إعادة وضع المناظرات الفردية في سياقٍ جماعي.

هنالك جنسٌ أدبي ثالث، وهو عربيٌّ بامتياز، يعرف باسم «أيام العرب»، ويشير إلى المأثور، الشفهي في الأصل، عن المعارك التي كانت القبائل تخوضها. يعبّر «اليوم» عن أهمية فعل فردٍ وفضائله أو عيوبه في مصير الجماعة وفق ما إذا كانت قد انتصرت أو هزمت. يفسّر اتساع هذا الجنس الأدبي كونه يخصّ في المقام الأول حياة القبائل (الغزوات المسلحة، الصراعات على مناهل المياه أو المراعي) وكذلك علاقاتها مع المنظمات العربية السياسية على حدود العالمين البيزنطي والساساني. لم يكتب هذا المأثور الشفهي إلا تدريجيًا. بل في البداية، لم يكن لهذه الكتابة إلا دور ثانوي بالمقارنة مع النقل الشفهي الذي يتمّ بشيءٍ من التفخيم، لا بل على نحوٍ شعائري يؤدي إلى الإسهاب. لم يتعمّم هذا التثبيت الكتابي إلا نحو أواخر القرن الثاني/الثامن. في فجر الإسلام، كان هذا الشكل من التاريخ يحوَّر بطبيعة الحال لصالح النبي ﷺ. بل إنّ هذا التحوير هو العنصر التقليدي الأساسي الذي

نجده، ليس في ذكر أحداثٍ جرت قبل الإسلام فقط، بل كذلك في حياة النبي ﷺ وفي سرد المعارك والفتوحات، حيث يتحوّل إلى جنس المغازي، سرد الحملات. تمّت بذلك إعادة تنشيط شكلٍ عربيٍّ بامتياز لصالح الدين الجديد.

يضاف إلى هذه الأشكال العربية المحضة تأثير التأريخ الفارسي الذي عُرف في وقتٍ مبكرٍ جدًّا ولعب دورًا في معارضة نبيّ الإسلام، مثلما يبرهن على ذلك تاريخ النضر بن الحارث[1]. إذًا استُقبلت ببعض الضيق ترجمة ابن المقفع لحوليةٍ ساسانية تجمع التقاليد الأسطورية والتاريخية لإيران القديمة وحياة بعض كبار الحكّام، وكذلك ترجمته قانونًا للياقة في البلاط. لكنّ عدّة عوامل لعبت لصالح هاتين الترجمتين: بدايةً، ضرورة وجود مادّةٍ لتحقيق هذا «التاريخ الكوني» الذي تحدّثنا عنه، ما سيدفع بعض المؤلفين الفرس، الذين لا يرقى الشكّ إلى استقامتهم الدينية مثل ابن قتيبة أو الطبري، إلى الاقتباس منها حرفيًا. والعامل الثاني هو الموهبة الأدبية الأكيدة للمترجم. وأخيرًا حاجة الإيرانيين للحفاظ على ذاكرةٍ خاصةٍ بهم، ما جعل الحولية الأسطورية على سبيل المثال تظهر مجددًا في عمل الفردوسي (القرن الخامس/ الحادي عشر) حين أعيد تشكيل اللغة الفارسية.

في المقابل، كان المسلمون يجهلون تمامًا في البداية النص الأصلي للتوراة والتواريخ الكونية المسيحية المكتوبة في القرون السابقة للإسلام. العرب النصارى هم الذين سيستثمرونها

(1) انظر أعلاه، الفصل الأول، العنوان الفرعي 1.

لأغراضٍ داخلية. لكن هنالك تغييراتٌ محدودةٌ قام بها مهتدون، تمّت شفهيًّا بصورةٍ خاصة ولم تميّز بين المصادر الأساسية للأناجيل المنحولة لتشكيل جنس الإسرائيليات (الموضوعات اليهودية التي انتقلت إلى الإسلام) وبين قصص الأنبياء. عمومًا، يبدي الإصلاحيون المسلمون المحدثون ريبةً كبيرةً تجاه الإسرائيليات وينسبونها إلى الدعاة الشعبيين في فجر الإسلام، وهم عمومًا يهودٌ أو نصارى اهتدوا إلى الدين الإسلامي، كانوا يميلون إلى «إغناء» القصص القرآنية بتذكّراتٍ من دينهم القديم. لكنّها حقًّا عناصر من القرآن، أو أنها على الأقل معاصرةٌ له. ولئن كان القرآن لا يعيّن إلّا نادرًا كـ«أنبياءٍ» أسماء تصفها التوراة بأنها كذلك، فإنّ المفسرين اللاحقين قد عرفوا شخصياتٍ مثل يوشع وإرميا ودانيال، إلخ. ، وذلك عبر أدبٍ يعود إلى بدايات الإسلام، بل إنّ بعض هذه الشخصيات موجودٌ في القرآن، رغم أنّه لا يسمّيها. يمكن ملاحظة إعادةٍ دوريةٍ لكتابة بعض النصوص، من التوراة وحتى السيرة النبوية مرورًا بالتلمود ومؤلّفات المسيحية الناشئة والميدراش[1]، ثمّ شخصيات بدايات الإسلام مثل وهب بن منبّه الذي نُظر إليه دائمًا بوصفه الوسيط المفضّل بين «أديان الكتاب»، بالمعنى الذي يتحدّث فيه الإسلام عن «أهل الكتاب»، وبين الإسلام[2].

---

(1) سفر مماثل للتلمود، جمع فيه الحاخامات الحكم والقصص والأحكام بعد إتمام التلمود ودوّنوها فيه مخافة أن تضيع (م).

(2) انظر على سبيل المثال: J.-L. Déclais, *Un récit musulman sur Isaïe*، باريس، 2001.

تنبع من هنا إمكانية خلط مصادر إيرانية مع التأثيرات التوراتية، إذ سرعان ما اندمجت بعد أن كانت مفصولة. توجّب انتظار عدّة قرونٍ كي يستخدم المؤرخون القصص التوراتية بمعنى تأريخي. أمّا التاريخ اليوناني، والتاريخ الروماني بصورةٍ أكبر، فقد تمّ تجاهله ولم يدمج إلا لاحقًا.

نحن لا نعرف سيرة النبي ﷺ التي كتبها ابن إسحاق بنسختها الأصلية، بل مثلما غيّرها مؤلّفٌ لاحقٌ هو ابن هشام، ويمكن الحصول على بعض المظاهر التي استبعدها هذا الأخير عبر قنواتٍ أخرى. تتّبع هذه السيرة مثلما نعرفها ما تتّبعه الأناجيل إلى حدٍّ ما مقارنةً بالتوراة العبرانية، فتجذّر على قدر المستطاع عنصرًا معينًا من حياة محمد ﷺ في تصورٍ مجملٍ لتاريخ البشرية. بل إنّ ابن إسحاق منح الجزء ما قبل الإسلامي أهميةً كبيرةً نوعًا ما، غير أنّ ابن هشام اختصره. بنيت «السيرة النبوية» على النماذج التي رأيناها أعلاه: النسَب، حكايات وقصائد مختارة، تمتزج كلها بأسلوبٍ متفكّكٍ غالبًا. لكن تضاف إلى ذلك مظاهر نوعية تتصل بالاهتمام الأساسي الذي يمنحه الكتاب للرسالة التوحيدية: فقرات خاصة مكرسة لليهودية في اليمن والمسيحية في نجران، وتعيين بعض الشخصيات بوصفها بشّرت بنبي الإسلام. كذلك، ليس هنالك أي انقطاعٍ حين يتطرّق النص إلى حياة هذا الأخير. غير أنّ التاريخ الكوني الذي يظهر هنا محدودٌ بشبه الجزيرة العربية. وستكون لذلك الأمر عواقب لأنّ كلّ ما سبق الإسلام يوصم بالبطلان، **إلا بالنسبة إلى الجزيرة العربية**. نجد هنا صلةً

جليةً بكلمة «الجاهلية»[1] الملتبسة، الحرجة من وجهة النظر الأخلاقية والدينية، مع بقائها مناسبةً من وجهة النظر الثقافية، حين تنطبق على العالم العربي، لكنها سلبيةٌ حين تنطبق فقط على سائر أرجاء العالم التي فتحها الإسلام. سوف يصحح كبار المؤرخين اللاحقين هذه الرؤية نوعًا ما، إذ سيسعون إلى أن تكون لهم رؤيةٌ أكثر كونيةً، على الرغم من إعادتهم الخيط الرئيس للتاريخ الكوني إلى إسماعيل والعالم العربي.

يقدّم لنا كتاب «السيرة النبوية» معلوماتٍ حول الأحداث، لكنّه يبقى بالأحرى تاريخًا للعبادة المقدّسة، يهدف إلى تقديم مدًى كوني لظاهرةٍ فردية. مع الواقدي (130/ 746-207/ 823)، ارتسم منهجٌ يقارب سرد ما نسمّيه التاريخ. كان شديد الارتباط بالنظام العباسي وببعض خدمه الذين بقي مخلصًا لهم حتى بعد نكبتهم، غير أنّه ألّف كتابه الكبير، «كتاب المغازي»[2] استنادًا إلى مصادر مدنية فقط. يختصّ جزءٌ مهمٌّ من معلوماته بمسائل قانونية - يفرض فيها نفسه - لا بل فقهية. لسنا نعلم إن كان شيعيًّا حقًّا، مثلما قال البعض، لكنّه كتب حول «التقيّة» ومارسها أحيانًا بصدد علي والعباس الذي منح السُّلالة التي كان يخدمها اسمه.

تُظهِر معظم العناوين المنسوبة إليه اهتمامه القوي ببدايات الإسلام. غير أنّه ينتمي في بعض المظاهر إلى مرحلةٍ عرف فيها

(1) انظر أعلاه، الفصل الأول.

(2) تحقيق جونز M. Jones، ثلاثة مجلدات، لندن، 1966، أعيدت طباعته في بيروت دون تاريخ.

التأريخ نوعًا من التطور. وبصورةٍ خاصة، تدخّل في تصورٍ «حوليٍّ» للتاريخ، كانت أوائل أشكال التأريخ مجرّدةً منه: نرى ذلك على سبيل المثال في صعوبة تأريخ بعض الوثائق بالتاريخ الهجري؛ بل يمكن أن تتجاوز فيها تقلّبات التواريخ نصف قرن، في حين أنّ المؤلّف كان قريبًا جدًّا من الحدث. يفترض هذا التصوّر الحولي تشكيلًا للتقاليد، وبالتالي اختيارًا بين تلك التي قد تكون شديدة التباين. عمل الواقدي بثلاثة أساليب مختلفة لإجراء هذا الاختيار:

- **حذف روايةٍ لصالح أخرى**: حين يقدّم مؤلّفٌ سابقٌ روايتين متباينتين، يختار إحداهما، وذلك على ما يبدو بهدف التجانس مع بقية نصه، لا سيّما من حيث التسلسل الزمني. يفترض ذلك تطورًا شكليًّا لهذا الجنس الكتابي، وهو تطوّرٌ لم يفرض نفسه على الجميع لأنّ مؤلّفين لاحقين بارزين لم يتصرفوا بالضرورة على هذا النحو.

- **إبقاء رواياتٍ متناقضة**: في بعض الحالات الحرجة، لا شكّ في أنّ الاحتماء خلف وجهات نظرٍ متناقضة هو شكلٌ من التقيّة لتجنب الظهور بمظهر المتحيّز.

- **إدخال حلٍّ ثالثٍ يدحض الروايات المتناقضة**: تظهر بعض المؤشرات أنّ المؤلّف كان واعيًا لتدخّل كتّاب الحوليات في سردهم، وأنّ هذا السرد يمثّل «رؤيةً» للوقائع أكثر مما يمثّل الوقائع نفسها.

من اللافت للانتباه أنّه على الرغم من أهمية الوقائع الدينية

التي تظهر حتى في عناوين أقدم الكتب التي وصلتنا (كتاب الردّة[1]، وقعة صفّين[2]، ...)، فالتوجّه الديني لا يتجلّى من الرؤية الدنيوية إلا تدريجيًّا. قيل عن ابن إسحاق[3]: «ولو لم يكن لابن إسحاق من الفضل إلا أنّه صرف الملوك عن الاشتغال بكتبٍ لا يحصل منها شيءٌ إلى الاشتغال بمغازي رسول الله ﷺ ومبعثه ومبتدأ الخلق لكانت هذه فضيلةً سبق بها» (ابن عدي، محدّث من أواخر القرن الثالث/ التاسع). ولم يحلّ تبني مطالبة الثورة العباسية لتوجهه الديني تلك المعارضة حلًّا كاملًا. إذ نجد في العهد العباسي الميل إلى المغازي مثلما نجد الميل المعادي لها. تظهر حكايةُ الخليفة الأموي عبد الملك، أحد النادرين في هذه السلالة ممّن يعترف لهم بقيمةٍ دينية: حين وجد كتابًا للمغازي بين يدي ابنه، أمر بحرق الكتاب، وأوصى ابنه بقراءة القرآن والسنة. لكنّ الميل إلى المغازي يظهر كذلك عبر الطموح إلى تطوير كتب تنتمي إلى هذا الأسلوب جديرةٍ بالثقة وقادرةٍ على إزاحة الكتب القديمة، التي عدّت غير جديرة بالثقة. وقد تمّ إدخالها في علم الإسناد وطبّقت عليها المناهج النقدية نفسها التي طبّقت على ذلك العلم.

من جانبٍ آخر، لم يكتفِ المؤلفون بالتاريخ، بل عالجوا كذلك مواضيع دينية. من هنا تنبع تقريبية المناهج: تتضمّن بعض الدراسات الشرعية، لا سيّما «كتاب الخراج» لأبي يوسف، مقاطع تاريخية إلى جانب المظهر العقيدي. وهذا يشير إلى الطابع

(1) لأبي عبدالله محمد بن عمر الواقدي (م).
(2) لنصر بن مزاحم المنقري (م).
(3) هو محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي (م).

المعياري لعمليات الفتح. صحيحٌ أنّ القرآن قدّم تعليماتٍ حول تنظيم الغنيمة والحرب عبر إعادة تفسير عادات ما قبل الإسلام، لكنّه لم يقدّم عقيدةً محددةً تمامًا للعلاقات مع الأمم التي سيقوم العرب بإخضاعها. في ظلّ الأمويين، تمّ تحديد هذه العلاقات انطلاقًا من «ارتجالاتٍ حاسمة» (مورابيا A. Morabia): تعلّم الأمويون معايير العلاقات الدولية عبر المعاهدات مع بيزنطة؛ واكتشفوا قانون الحرب والقانون الضريبي. لم تؤخذ المعطيات القرآنية بالحسبان حقًّا إلا في مطلع القرن الثاني/الثامن، مع تشكيل المذاهب الفقهية: حينذاك، تمّ ذكر المأثور الحي («سيَر» المسلمين في أثناء الفتوحات) من أجل إظهار المبادئ الشرعية المقبولة على شكل أحاديث نبوية. بل إنّ بعض المؤلفين، مثل أبي يوسف، أشاروا عمدًا إلى العناصر التي قدّمها التاريخ ولم تقدّمها تعاليم النبي ﷺ.

الفصل 9

تمثّل «المعرفة الأجنبية»

على الرغم من التشديد السياسي على العروبة، الذي عزّزه التشديد على الطابع العربي للكتاب المقدّس الخاص بالدين الرسمي للإمبراطورية، فهو ليس علامةً على الانغلاق على الذات.

1. اتصالات العالم العربي مع الحضارات المجاورة

يتضمّن القرآن نفسه عدة آثار لوجود معرفةٍ كونية في الجزيرة العربية، تتجاوز الموروث التوحيدي اليهودي والمسيحي. فسورة لقمان التي تستعيد في عنوانها اسم الحكيم لقمان، وهو الموازي الساميّ لإيزوب اليوناني، تدمج عدة موضوعات وجدت في «قصة أحيقار الأشوري» التي يقال إنّها تعود إلى القرن السابع قبل الميلاد: فكرة الحكمة، الاعتراف الواجب لها والأذى الذي يولّده نكرانها، عبادة الله واحترام الوالدين، التوصية بالعدالة والتواضع، لا بل استعارات أسلوبية مثل التقديم بعبارة «يا بنيّ» أو صورة الحمار الذي صوته أعلى الأصوات لكنّه أقلها فعاليةً[1]. لا

---

(1) انظر: F. Nau, *Histoire et sagesse d'Ahikar l'Assyrien*، باريس، 1909، صفحة 68-70 (الذي يستند إلى كتابٍ سابقٍ له كتبه هاريس J. Rendel Harris):

تحيل كلمتا «جبت» و«طاغوت» اللتان يستعملهما القرآن دلالةً على عبادة الأصنام إلى مأثور الجاهلية العربي، بل إلى السحر في مصر القديمة[1]. بل أمكن ربط الحجج القرآنية الدالّة على وجود الله ﷻ، مثل كمال جسم الإنسان، ومعجزة التشكّل التدريجي للجنين، وقصديّة انتصاب الإنسان على قدميه، إلخ.، بذخيرةٍ إيديولوجيةٍ متوسطيّة تنهل من إلهامات حكماء معينين مثل زينوفون Xénophon أو شيشيرون Cicéron أو الرواقيين، تلقّفتها التيارات الباطنية مثل «وحي هرمس الثلاثي العظمة Hermès Trismégiste» مثلما تلقّفها آباء الكنيسة[2].

كانت إيران نفسها حاضرةً في تاريخ شبه الجزيرة وحياتها الروحية قبل الإسلام، سواءٌ مباشرةً عبر إرسال محاربين استقروا في اليمن، أو بصورةٍ غير مباشرة عبر محمييها العرب اللخميين، أو عبر حركاتٍ إيديولوجية مثل المزدكية. وقد أدّى تمثّلها السريع في أثناء التوسع الإسلامي إلى حركةٍ معاكسةٍ مزدوجة: تبنّي بعض الإيرانيين للعروبة بحماسةٍ، وإدماج العرب لتأمّلاتٍ فكريةٍ فارسيةٍ ولكلّ الأدب عن طريق الكتبة المؤهلين وفق المأثور الساساني.

---

(1) انظر W. Atallah, «*Gibt et Tagüt dans le Coran*», Ar.، المجلد 17، 1، 1970، صفحة 69-82.

(2) انظر: G. Gobillot, «*La démonstration de l'existence de Dieu comme élément du caractère sacré d'un texte. De l'hellénisme tardif au Coran*», in D. de Smet, G. de Callataÿ et J.M.F. van Reeth (dir.), *Al-Kiāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam*، بروكسل - لوفان لانوف - لوفن، 2004، صفحة 103-142.

أدى إدماج شعوبٍ سريانية في الإمبراطورية إلى عواقب مغايرةٍ نوعًا ما. كانت هذه الشعوب نصرانيّةً وتمثّلت جزءًا مهمًّا من إرث العصر القديم الثقافي. فضلًا عن ذلك، كانت مقسّمةً بين منطقتين، فارسية وبيزنطية. في المنطقة الأولى، لعبت مدينة جنديسابور في خوزستان دورًا مهمًّا. منذ مطلع القرن السادس الميلادي، كانت تلك المدينة مركزًا تعليميًّا يضمّ أساتذةً من أصولٍ متنوّعة: سريان، فرس، يونانيِّين طردهم الإمبراطور يوستينيان من أثينا، هنود، عبرانيّين. بتأثيرٍ من النساطرة، الناطقين باليونانية والسريانية في آنٍ معًا، أصبحت المدينة مقرّ مدرسة طبٍّ مهمّة فيها مستشفى (بيمارستان، وهو مصطلح فارسي انتقل كما هو إلى اللغة العربية). مع بعض المواءمات لجعل العلم اليوناني يتوافق مع الدين المزدكي، منحت تلك المدرسة عدّة نظرياتٍ علمية سمةً رسميةً: العناصر الكونية الأربعة (الماء والنار والتراب والهواء، التي لم تعد متناقضةً لأنّ الماء والنار مقدسان ونافعان دائمًا)، الصلة بين العالم الكبير macrosome (الكون) والجسد البشري، العالم الصغير microsome، الأخلاط الأربعة (الدم والصفراء والسوداء والبلغم) والأعضاء الثلاثة الرئيسة في جسم الإنسان (الدماغ والقلب والكبد)، دوران الدم (المتشارك مع الحرارة والنفَس) والتوالد (لأنّ البذار موجودٌ في الدماغ، فالإنجاب يسمح بمحاربة كائنات الشر)[1]. هكذا انتقل عددٌ من الأفكار الفلسفية، لا بل من الدراسات الدينية المخصصة للفرس

(1) انظر: Ph. Gignoux, «*L'apport scientifique des chrétiens syriaques à l'Iran sassanide*», JA، المجلد 289، 2، 2001، صفحة 217-236.

المهتدين إلى المسيحية. ونجد أصداء لها في مؤلفات السجال المزدكية.

من جانبٍ آخر، ولئن كانت بيزنطة قد حاربت بقايا الوثنية القديمة، فقد حافظ قطاعٌ من الأرض المتنازع عليها بين القوتين العظميين جنوبي بلاد ما بين النهرين على مأثورٍ نوعيٍ لبعض الوقت. إنهم صابئة حرّان. وبالفعل، تميزت هذه المدينة باستمراريةٍ إيديولوجيةٍ مدهشةٍ على مدًى طويل، على الرغم من تنوّع سكانها. منذ ذلك الحين، لم يكن آباء الكنيسة يسمونها باسمها اليوناني كارهان ولا باسمها اللاتيني كارها، بل هيلينوبوليس، إشارةً إلى ارتباطها بالوثنية في عالمٍ تسيطر عليه المسيحية سيطرةً رسمية. وقد أتاها هذا الطابع المتناقض من مسافةٍ بعيدة، إذ بسبَب أنها كانت مكرّسةً للإله البابلي قمر (سين)، الذي زاره جوليان المرتدّ قبيل موته المأسوي في القرن الرابع، فقد كانت تعدّ أيضًا مكان ولادة إبراهيم الذي قدّمه الإسلام بوصفه حنيفًا محضًا، أي محييًا للتوحيد الفطري. في العهد الإسلامي، بقيت الوثنية حيةً في تلك المدينة حتى القرن الخامس/الحادي عشر حين تمّ تدمير آخر معبدٍ لمناسبة تغيّرٍ في السلالة الحاكمة.

لم تكن تلك الوثنية مغلقةً ضمن غيتو، بل بقيت حولها أشكالٌ أخرى لديمومة مأثورٍ ثقافيٍّ هيلينستي، رغم كونه مندمجًا في شكلٍ ديني توحيدي: كانت حرّان قريبةً بما يكفي من الرها (أورفا اليوم)، التي كانت في القرن السادس الميلادي مركزًا كبيرًا وذات نشاطٍ أدبيٍّ سرياني اللغة، وقريبةً كذلك من دير قنشرة الذي سنرى لاحقًا دوره الريادي في حركة الترجمة من اليونانية إلى السريانية.

وعلى الرغم من أنّه لا يزال يوجد حاليًّا ممثلون لهذا الدين الصابئي، ومن أنّ المؤلفين العرب القدامى أكثروا من التحدّث عنه، فمن الصعب تعريفه موضوعيًّا. كان أتباعه يمارسون عبادة الكواكب، لكن يبدو أنّ هذه العبادة لم تشكّل الميزة الأساسية للدين، مهما قال عنه مؤرخو البدع في العصر الوسيط. كان صابئة حرّان يصفون أنفسهم بالحنفاء، لكنّ ذلك كان يشير بالنسبة إليهم، على صعيد أصل الكلمات، إلى الإخلاص للوثنية القديمة (هانبه بالسريانية) لا للتوحيد الفطري الذي يتحدث عنه القرآن. في المقابل، الأكثر دلالةً هو أنّ جالية الصابئة في حرّان كانت تتنافس مع أنطاكية التي كانت تنسب إلى نفسها، على الرغم من كونها مسيحيةً، نفس إرث أمونيوس Ammonius وسيمبليسيوس Simplicius[1] الأفلاطوني المحدث.

استفاد أهل حرّان من استعمال القرآن لكلمة صابئين[2] (هل كانوا يسمّون بهذا الاسم أم أنهم «لجأوا إليه» فقط في القرن الثالث/التاسع؟) متصلةً باليهود والنصارى للمطالبة بوضع أهل الذمّة الذي يضمن لهم الحق في الاحتفاظ بدينهم ووضعهم الخاص. وقد أظهر تارديو M. Tardieu أنّ هذا الاتصال ليس سوى مصادفة، ولم يكن عقيدة. لكن يبقى أنّ الصابئة قد نالوا حتى القرن الرابع/العاشر على الأقل إذنًا من الخليفة بالإبقاء على معبدهم وممارستهم الدينية العلنية، وأنّ هذه المدينة الواقعة

---

(1) M. Tardieu: *«Sâbiens coraniques et "Sâbiens" de Harrân»*, JA، المجلد 274، 1-2، 1986، صفحة 1-44.

(2) [البَقَرة: 62]؛ [المَائدة: 69]؛ [الحَجّ: 17].

جنوبي بلاد ما بين النهرين كان بوسعها على نحوٍ أفضل من أثينا أو الإسكندرية ممارسة الصلوات النوعية والعادات الغذائية الخاصة بها، وهي أفضل حوامل لدوام إيديولوجيا، وإن لم تمنحها نخبة هذا الدين الفكرية القيمة التي منحها إياها المؤمنون العاديون.

اندمجت حرّان نهائيًّا في الإمبراطورية الإسلامية منذ العام 19/ 640، بل إنها أصبحت عاصمةً للأمويين في عهد مروان الثاني[1] (من 127/ 744 إلى 132/ 750)، وقد لعبت دورًا ثقافيًّا في الحضارة العربية يفوق ما يفترضه موقعها الحدودي. ربما أثّرت عبادة الكواكب ذات الاستلهام الفيثاغورسي في الأذهان. على نحوٍ خاص، شهدت المدينة ولادة اثنين من أكبر العلماء العرب: ثابت بن قرّة (نحو العام 211/ 826-288/ 901)، الذي ترجم العديد من النصوص الرياضية وكتب دراساتٍ فلكيةً مهمّةً بما أضافته في النظرية والترييض[2]؛ والبتّاني (قبل العام 244/ 858-317/ 901)، الذي يعدّ أحد كبار الفلكيين العرب. غادر الأول مسقط رأسه إلى بغداد، لكنّه بقي مخلصًا لدينه؛ واستقرّ الثاني في الرقة واعتنق الإسلام، لكنّه ظلّ يلقّب بالصابئي بسبب أسلافه.

بصورةٍ خاصة، أدى هذا التفرّق إلى تعدّد آثار العصور

---

(1) هو مروان بن محمد بن مروان بن الحكم (م).

(2) انظر: R. Morelon, «*Thâbit b. Qurra and Arab Astronomy in the 9th Century*», ASP، 4، 1، 1994، صفحة 111-140. Thâbit Ibn Qurra, *Œuvres d'astronomie*، تحقيق وترجمة وتعليق موررلون Morelon، باريس، 1987. [ملاحظة: الترييض mathématisation هو تطبيق علم الرياضيات في ميدانٍ من ميادين المعرفة (م)].

القديمة. استقر ثابت بن قرّة في بغداد لأسبابٍ مهنيةٍ وبقي صابئيًا. أما ابنه فقد اعتنق الإسلام بسبب الضغوط التي تعرّض لها من السلطة التي كان قريبًا منها بوصفه طبيبًا؛ لكنّ حفيده، إبراهيم بن سنان، أدام مأثور الأسلاف. والحال أنّه ينسب إلى ثابت تأسيس فرعٍ منشقٍّ عن دينه في بغداد، ربما يتعارض مع ممارسة العبادة في حرّان، وكان على كلّ حالٍ أشدّ تأثرًا بالأفلاطونية المحدثة. عن هذا الفرع يتحدّث مؤرخو البدع العرب، وتأثيره هو الذي وسم الكتب المنسوبة إلى أبولونيوس التياني وهيبوقريطس، إلخ.، والتي تشهد على «الهرمسية العربية».

2. الترجمات

تندرج إضافة العالم العربي للمعرفة القديمة ضمن حركة ترجمةٍ واسعة. الفرع الأهم لهذه الحركة هو ذاك الذي انطلق من اليونانية إلى العربية، إما عبر السريانية أو بصورةٍ مباشرة، ومنها إلى أوروبا عبر العبرية واللاتينية. يتضمّن هذا الفرع عددًا كبيرًا من النصوص العلمية والفلسفية، لكنّه لا يمسّ الأدب، باستثناء مقتطفاتٍ وجيزةٍ أدرجت ضمن النصوص الفلسفية، أو أنها أصبحت أقوالًا مأثورةً وأدرجت في «كتب الحكمة» التي تمّ تأليفها وفق نماذج بيزنطية. هنالك فرعٌ أصغر، أصله من الهند ومرّ بالبهلوية ليصل إلى العربية. وهو يتضمّن كتبًا علمية، في علم الفلك خصوصًا، ونصوصًا أدبية صيغت بأسلوب الحكاية. انتقل كلا الفرعين إلى الغرب، على الأقل على شكل اقتباس، وبصورةٍ خاصة الحكايات التي كان لها صدًى كبير في آداب اللغة الدارجة. كما يوجد فرعٌ أخير، صغيرٌ جدًّا لكنّه حقيقي، هو فرع الترجمات

التي أجريت في الغرب الإسلامي انطلاقًا من اللغة اللاتينية. هذه الترجمات محدودةٌ ومتناثرةٌ جدًّا: جداول فلكية ستخلي مكانها بسرعة للجداول القادمة من الهند؛ كتبٌ في الزراعة تحمل إرث كولوميل Columelle، لم تُحفَظ لكنها تركت آثارًا أكيدة في دراسات إسبانيا بالعربية؛ نصوصٌ تاريخية وجغرافية، إما كما هي (أوروزوس Orose) أو على شكل مقتطفات (يوليوس المبجل Julius Honorius، إيسيدورس الإشبيلي، ...). ضمن هذا التيار الأخير، نجد الأثر الوحيد ذا الاستلهام الفلسفي في متابعة ابن حزم، في القرن الخامس/الحادي عشر، لانقسام الفلسفة وفق نموذج إيسيدورس الإشبيلي، من دون أن نعلم إن كانت تلك المتابعة تستند إلى ترجمةٍ أم إلى معرفة المؤلّف العربي باللغة اللاتينية.

يضاف إلى ذلك النقلُ الشفهي الذي ساهم بلا شكٍّ في المعرفة العلمية، مثل الوصفات التي تسمح باكتشاف الغش وقمعه، بل شبه العلمية كالسحر والطلاسم. لكنّ الاختصاصيين يذكرون أيضًا النقل الشفهي بصدد العديد من الأفكار الفلسفية حيث أمكن أن تقوم بدور صلة الوصل المانويةُ من جانب، والعقائدُ الباطنية النابعة من «وحي هرمس الثلاثي العظمة» التي انتشرت في الشرق الأوسط بأكمله من جانبٍ آخر، وأخيرًا التياراتُ الباطنية المسيحية مثل التيار الذي نتج من أوريجينيوس Origène ونشره إيفاغريوس البنطي Evagre le Pontique. في هذه الحالة الأخيرة، نستطيع غالبًا تعيين الترجمات السريانية لنصوصٍ يونانية، لكنّنا لا نستطيع تعيين انتقالها إلى العربية المكتوبة.

ليس للشهادات القديمة أيّ فائدةٍ في هذا الصدد. لوقتٍ طويل، تمّ تصديق التحليل الاسترجاعي للفارابي الذي وصف في القرن الرابع/العاشر انتقال الفلسفة من الإسكندرية إلى بغداد، حيث كان يقيم آنذاك، عبر أنطاكية ومرو Merv؛ نجد في هذا السرد أصواتًا ضعيفةً وبصورةٍ خاصةٍ أفرادًا متفرّقين كأولئك الذين التقاهم الفارابي نفسه أو سمع عنهم. مؤخرًا، فكّك غوتاس D. Gutas هذه الأسطورة، مشيرًا فيها إلى الرغبة الواضحة في مصادرة الفلسفة من النصارى[1].

إذًا، بقي الدربُ الأكثر ضمانًا دربَ الترجمات. فمنذ القرن الخامس الميلادي، وفي مدينة الرها (جنوبي بلاد ما بين النهرين) التي كان فيها مدرسة للفلسفة واللاهوت، بدأت ترجمة الكتب اليونانية إلى السريانية، وهي في الآن عينه شكلٌ خاص من اللغة الآرامية التي كانت منذ وقتٍ طويل اللغة السائدة في الشرق الأوسط ولغة العبادة في عدة كنائس[2]. كانت أوائل النصوص المترجمة بعض كتب الأورغانون Organon[3]: «المدخل

(1) D. Gutas, «*The "Alexandrian to Bagdad" Complex of Narratives. A contribution to the Study of Philosophical and Medical Historiography among the Arabs*»، DSTFM، المجلد العاشر، 1999، صفحة 155-194.

(2) انظر: G. Troupeau, «*Le rôle des syriaques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec*»، Ar. المجلد 38، الجزء الأول، 1991، صفحة 1-10.

(3) الأورغانون هو الاسم الجامع لكلِّ مؤلفات أرسطوطاليس في المنطق. وتعني كلمة أورجانون الأداة، لأنّ تلك المؤلفات كانت تبحث في موضوع الفكر بوصفه أداة المعرفة أو وسيلتها (م).

Isagoge» الذي أضافه بورفيروس إلى كتب أرسطوطاليس، وكتابَي هذا الأخير «دراسة التفسير» و«التحليلات الأولى»؛ إذًا جرى «تقديم» المقولات، أي مصطلحات اللغة، وهي دراسةٌ في الحكم والعرض ووصفٌ للمنطق الصوري أو «القياس».

في مطلع القرن التالي، تمّت متابعة المشروع في جنوب بلاد ما بين النهرين على يد الطبيب اليعقوبي سرجيوس الرأس عيني (أو الرسعني) (توفي في العام 536 ميلادي). فقد أعاد ترجمة «المدخل» وقدّم «المقولات» كاملةً. كما دوّن عدة دراساتٍ منسوبةٍ إلى أرسطوطاليس حول «العالم» و«النفس» وكتاباتٍ لدينيسيوس المزيّف ودوَّنَ كذلك عددًا كبيرًا من نصوص جالينوس وهيبوقريطس ومجموعةً من الدراسات الزراعية سميت «كتب الزراعة». درس في الإسكندرية وكان مطلعًا على أعمال أوريجينيوس، وحرّر دراستين في تقديم فلسفة أرسطوطاليس، استلهمهما من مترجمي مدرسة أمونيوس. وفق شهادته، كان يعمل مع مساعد؛ يترجم هو بنفسه النص شفهيًّا بأقرب ما يمكن، ويقوم مساعده، وهو رجل دينٍ أديب، بالكتابة بصياغةٍ سريانيةٍ منمّقة. وهو يشدّد في الآن نفسه على التقشف الروحي الذي تتطلبه هذه الدراسة وعلى توجهها «الدوغمائي»:

أصل كل معرفةٍ وبدايتها ومبدأها كانت أرسطوطاليس، ليس بالنسبة إلى جالينوس والأطباء الآخرين من أمثاله فقط، بل كذلك بالنسبة إلى جميع المؤلّفين الذين سمّوا بالفلاسفة وأتوا بعده. وبالفعل، حتى الوقت الذي أتى فيه هذا الرجل إلى العالم، كانت أجزاء الفلسفة والمعرفة قاطبةً مبعثرة، على مثال العقاقير البسيطة،

وموضوعةً من دون أي ترتيبٍ ولا درايةٍ لدى كل المؤلفين. وحده [أرسطوطاليس]، على طريقة عالمٍ طبيب، جمع كل الأجزاء المبعثرة ودمجها بفنٍّ ودراية، وأعَدَّ منها العلاج الممتاز لتعليمه، وهو علاجٌ يجتثّ وينتزع من أولئك الذين يجهدون في دراسة كتاباته بجديةٍ العلل الخطيرة وإعاقات الجهل[1].

منذ هذا النصّ، نشهد ظهور تعيين أرسطوطاليس بوصفه «المعلم الأول» والفلسفة بوصفها معارف وليست إشكاليةً، وهما سمتان سوف تميّزان الفلسفة العربية ذات الاستلهام اليوناني. لكنّ سيرجيوس هو أيضًا وريث المأثور الأفلاطوني المحدث. ونشعر بذلك خصوصًا في تعليقه على «المقولات»، حيث يتّبع ترتيبًا مغايرًا لترتيب دراسة أرسطوطاليس، مقدّمًا نصًّا «يبدو وكأنّه يقع في منتصف الطريق بين نمطين أدبيين فلسفيين، نمط التعليق التأويلي ونمط الملاحظات حول نقطةٍ سجالية»[2]؛ كما ستعرف الفلسفة عدة أساليب في التعليق.

واصل رئيس أساقفة تكريت آحو دمّة (توفي في العام 575

(1) H. Hugonnard-Roche, «*Comme la cigogne au désert. Un prologue de Sergius de Reš'aynā à l'étude de la philosophie grecque en syriaque*», in A. de Libera, A. Elamrani-Jamal et A. Galonnier (dir.), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*، باريس، 1997، صفحة 79-97 [صفحة 82].

(2) H. Hugonnard-Roche, «*Les Catégories d'Aristote comme introduction à la philosophie, dans un commentaire syriaque de Sergius de Reš'aynā (m, (536)*», DSTFM، المجلد الثامن، 1997، صفحة 339-363 [صفحة 363].

للميلاد) عمل سرجيوس، فكتب عملًا حول تعريفات كل مواضيع المنطق. لكن في القرن التالي على نحوٍ خاص، أي بالتزامن مع ظهور الإسلام، حدث الازدهار الكبير للترجمات إلى اللغة السريانية. وكان مركزها في دير قنّشرة اليعقوبي قرب حرّان. أعيدت فيه ترجمة «المدخل» وقدّمت شروحٌ لـ«رسالة التفسير» و«التحليلات الأولى» و«علم البيان» (الذي كان حينذاك متضمنًا في الأورغانون). في استطالةٍ لذلك، كتب يعقوب الرهاوي (توفي في العام 708 للميلاد) إغناءً للمصطلحات التقنية في الفلسفة، وأعاد جرجس (توفي في العام 724 للميلاد)، أسقف عرب الجزيرة، ترجمة كتب الأورغانون الثلاثة الأولى. من جانبهم، بدأ النساطرة بالتدخل مع كتابٍ حول تعريفات المنطق وتقسيماته وتعليقٍ على «التحليلات الأولى».

إذًا، قدّم إدماج الشعوب السريانية في الإمبراطورية الإسلامية نقطة انطلاقٍ للعلوم: دراساتٌ في المنطق وكتبٌ طبية (لم يكن الاهتمام آنذاك كبيرًا بالرياضيات وعلم الفلك). بدءًا من أواخر القرن الثامن الميلادي، أي القرن الثاني الهجري، تحوّلت اللغة العربية، وقد تلقّت دعمًا حاسمًا في عهد الخليفة عبد الملك (توفي في العام 86/ 705) وأصبحت تدريجيًا لغة الثقافة في الإمبراطورية كلها، إلى المآل المنطقي للترجمات. تواصلت الترجمة من اليونانية إلى السريانية، لكن أصبح الانتقال يتمّ أيضًا من اليونانية إلى العربية، ومن الترجمات الموجودة مسبقًا بالسريانية إلى العربية، وذلك خصوصًا ابتداءً من القرن الرابع/ العاشر، حين لم يعد العلماء السريان يعرفون اليونانية، وأصبح

الملكانيون وحدهم يتحدثون بتلك اللغة. من أصل واحدٍ وستين مترجمًا إلى العربية تذكرهم لنا تراجم الأقدمين، كان ثمانيةٌ وأربعون منهم سريانًا وأحد عشر ملكانيًا. إذًا، كان النصارى يشكّلون القسم الأكبر في هذا المجال علمًا أنّ صابئيًّا واحدًا وفارسيًّا واحدًا يضافان إليهم. وبين النصارى، حلّ النساطرة محلّ اليعقوبيين: لئن كان اليعقوبيون قد سيطروا بوضوحٍ على حركة الترجمة قبل الإسلام، فلم يتجاوز عددهم تسعةً في مجال النقل إلى العربية مقابل ثمانيةٍ وثلاثين نسطوريًّا، ينبغي أن يضاف إليهم ماروني واحد.

في هذه اللحظة، أصبح ممكنًا تجاوز القواعد - الهامة كميًّا لكنّها ضيّقة - التي قدّمها مسار الترجمة الأول. وأتى حثٌّ بارزٌ من السلطات العامة؛ إذ ينسب إلى الخليفة الأموي الثالث، خالد[1]، أنّه طلب إلى مصريين أن يترجموا من اليونانية والقبطية كتبًا في الخيمياء والطب وعلم الفلك، فقدّم بذلك توجهًا جديدًا لأول «بيت حكمة»، وهو مكتبةٌ أسسها جدّه معاوية. هنالك أيضًا بعض الإشارات إلى طلباتٍ دقيقة قام بها خلفاؤه، تتضمّن عددًا قليلًا من كتب الفلسفة. لكن مع العباسيين بصورةٍ خاصة، اتسعت حركة الترجمة. فقد أمر المنصور، ثاني خلفاء هذه السلالة، بترجمة كتبٍ علمية (في الطب والرياضيات وعلم الفلك)، بل مضى بعض أولئك الخلفاء إلى حدّ طلب نسَخٍ من إمبراطور بيزنطة. عاد اسم «بيت الحكمة» للظهور مجددًا بصدد هذه المكتبة في عهد هارون

(1) هو خالد بن يزيد (م).

الرشيد (170/ 786-194/ 809) وأصبحت في عهد المأمون (198/ 813-218/ 833) متاحةً للعلماء: «تغيّرت وظيفة صاحب بيت الحكمة [حينئذٍ] من مهمةٍ تقنيةٍ تسند إلى عالمٍ مترجمٍ إلى مهمةٍ إدارية توكل إلى كتبةٍ، أحيانًا بالمشاركة مع اختصاصي، ما يشير إلى درجة تنظيمٍ أعلى»[1]. الأرجح أنّه قرب المكتبة فقط كانت توجد حينذاك مجموعات مترجمين يتقاضون مكافأةً من الخليفة، بإدارة منسّقٍ أو أكثر. ولئن كانت الصلات ممكنةً بين الطرفين، المكتبة والمترجمين، بالنسبة إلى معظم الطرائق، فبالنسبة إلى الطب، كان للمستشفى دارته العلمية الخاصة. كانت الكتب الأصلية ذات مصادر مختلفة: غنائم حرب، هدايا دبلوماسية، لكن بصورةٍ خاصة ذخائر الأديرة المسيحية المندمجة بالإمبراطورية.

نحو الثلث الأول من القرن الثالث/ التاسع، أوقف ردّ فعل الإسلام السلفي وظيفة نشاط الخليفة المثالي. غير أنّ حركة الترجمة اتخذت مدًى واسعًا بما يكفي لجعل تأثير ردّ الفعل ذاك محدودًا. فقد استمرّت، مبعثرةً، لمدة قرنٍ آخر، ثمّ توقّفت فجأةً من دون أن نعلم لماذا. يبدو أنّ المسلمين اعتبروا حينذاك أنّه لم يعد هنالك ما يمكن تلقّيه من الخارج، على الرغم من أنّ العرب لم يكونوا يعرفون بعض الكتب الهامة إلّا معرفةً غير مباشرة، مثل كتاب «السياسة» لأرسطوطاليس الذي اعتقد عدة مؤلفين - خطأً -

---

(1) M.-G. Balty-Guesdon, «*Le Bayt al-Hikma de Baghdad*», Ar.، المجلد 39، 2، صفحة 131-150 [صفحة 141].

أنّه لم يكن ممكنًا أن يفلت من حركة النقل تلك. لم تتمكن عمليات نقلٍ أخرى من رؤية النور إلا في أديرة، وباستخدامٍ داخلي فقط.

3. الإضافات المفاهيمية للترجمات

أ. أطر الفكر وأدواته

بطبيعة الحال، تعود الصعوبة الأساسية في أثناء النقل من اليونانية إلى العربية إلى انتماء كلٍّ منهما إلى أسرةٍ لغويةٍ شديدة الاختلاف عن الأخرى. تلعب اللغات الهندية الأوروبية بصورةٍ خاصةٍ على تنظيم الجملة، في حين أنّ اللغات الساميّة تُظهِر بالأحرى معنى ما يوجد داخل الكلمات، معبّرةً بلعبة التصريف الداخلي عمّا تطوّره اللغات الهندية الأوروبية بالكناية. توجّب على العربية، وهي لغةٌ كرّسها تاريخها حتى ذلك الحين للشعر والبلاغة، أي للصورة والإيقاع، أن تتعلّم كيف تعبّر عن الأفكار المجرّدة وتسلسِلها. والحال أنّ السريانية لم تلعب على هذا الصعيد دور الوسيط نفسه الذي لعبته على صعيد محتوى الأفكار. وبالفعل، اكتفى المؤلفون السريان الراغبون في فهم آلية عمل لغتهم بنسخ قواعد اللغة اليونانية؛ في المقابل، فهم اللغويون العرب بصورةٍ موحّدةٍ الآليات الخاصة بأداتهم اللغوية، سواءٌ في ما يخصّ تصريف كلماتٍ معزولة أم في ما يمسّ تركيب الجمل حيث تربط على الدوام علامة إعراب كلمةٍ ما مع كلمةٍ «تعمل فيها».

بصورةٍ عامة، أمكن إدراك[1] أنّ اللغة العربية قد برهنت، في مرحلةٍ أولى على الأقل، عن شيءٍ من الحريّة في مواضع بقيت السريانية فيها مرتبطةً بالأصل اليوناني: هكذا هي الحال بالنسبة إلى كلماتٍ مركّبة، تستعمل فيها السريانية غالبًا نقلًا حرفيًا، في حين تكتفي العربية بمعنًى قريب؛ النعوت، حيث يقدّم ثراء العربية اللغوي تنوعًا مدهشًا في نصٍّ تقني؛ العدد، الذي تحترمه السريانية بصرامةٍ في حين تتصرف العربية فيه بحرّيةٍ على شرط عدم تغيير المعنى؛ إلخ. لكن بقيت صعوبة الأسماء المجرّدة، إذ تقدّمها اللغتان على شكل «المصدر» الذي يحتوي معنى الفعل من دون أن يرتبط بمفهوم الزمان، أو عبر إضافة العربية للاحقة «يّة» نقلًا عن السريانية التي طورتها وفق نموذجٍ يوناني.

حنين بن إسحق (192/ 808-260/ 873) هو الذي أوصل نظام الترجمة إلى كماله. فقد قطع الصلة مع النقل الحرفيّ وابتكر مصطلحاتٍ شبه نهائية، فأمكن تمييز ما سبقه بالتسمية «نقل قديم». وضع النصوص بمقارنة مخطوطاتٍ بحث عنها أحيانًا بنفسه وابتكر مع ابنه إسحاق مفرداتٍ أدقّ، قريبةً من بنية اليونانية: هكذا، لم تعد كلمة antikeimenon تنقل بكلمة «اختلاف» الغائمة، بل بكلمة «متقابل». ربما يكون لخياره سابقةٌ، وفرضها نهائيًّا («اتفاق الأسماء» من أجل كلمة homônumia؛ «مقولة» من أجل kategoria، ...). أخيرًا، استند هذا السعي للدقة استنادًا

(1) انظر: Kh. Georr, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*، بيروت، 1948.

واعيًا إلى تفسير المصطلحات التقنية السريانية، لا سيّما ذات الأصل اليوناني، والتي كانت تتمثّل بنقلٍ صوتيٍّ فقط، وإلى أعمال اللغويين العرب، ولا سيّما معجميات الخليل[1].

تواصل تمثّل المفاهيم ووسائل التعبير عبر تبنّي موقفٍ من المعرفة، من حيث أنّها تتمثّل في طرائق جديدة. كان للتيارين الهيلينيين اللذين أثّرا في العالم العربي، الرواقية والأرسطوطالية، رؤًى خاصةً بهما حول تنظيم المعرفة، لكنّهما التقيا في سلسلة ثلاثٍ من «مسائل» «التحليلات الثانية»: «إذا كان الشيء موجودًا»، «ما هو عليه»، «كيف هو». أصبح كلّ تقديمٍ لعلمٍ يتضمّن هذه المسائل. لكن بتحقيق ذلك، نظرية العلم الأرسطوطالية، مثلما تظهر في هذا العمل - معرفة الضروري بوصفه كذلك، وبالتالي معرفة الشامل بربطه بعلّته عبر البرهان - هي التي ستكمن وراء كلّ عرضٍ علمي. أخيرًا، ستتم مقاربة الموضوع بتوسّط جدول المسندات الذي طوره بورفيروس: الجنس، النوع، الاختلاف، السمات الخاصة والعرَض[2].

لم يكن ممكنًا وضع هذه العناصر الجديدة جنبًا إلى جنبٍ مع المعرفة العربية التقليدية، فقد أدّت إلى تعديلاتٍ في التفكير

(1) انظر: H. Hugonnard-Roche, «*L'intermédiaire syriaque dans la transmission de la philosophie grecque à l'arabe. Le cas de l'Organon d'Aristote*», ASP، المجلد الأول، 1991، صفحة 187-209.

(2) انظر: M. Maróth, *Die Araber und die antike Wissenschaftstheorie*، ليده، 1994.

نفسه. لم يقرّ العرب بذلك إلّا بصعوبة، ولذلك احتفظوا بكلمة «قياس» نفسها التي تدلّ على أسلوبهم في الاستنتاج، إشارةً إلى القياس اليوناني الأصل. هنالك إذًا في الحضارة العربية شكلان متمايزان تمامًا للتفكير، يشار إليهما بالكلمة نفسها: تفكيرٌ ذو حدّين، ينتقل بينهما عبر «علّةٍ» تسمح بنسبة «وضعٍ» إلى الحدّ الثاني مماثلٍ لوضع الحدّ الأول، وتفكيرٌ ثلاثي الحدود، يسمح بنسبة «مسندٍ» إلى «فاعل». تعايش النمطان، غير أنّ الأوّل بقي مسيطرًا في الطرائق الدينية واللغوية وساد الثاني في علوم الطبيعة والفلسفة. لكن سيكون هنالك جهدٌ لإدخال القياس كذلك في الطرائق الفقهية، لأنّ العلّة المذكورة للانتقال من حدٍّ إلى حدٍّ آخر يمكن أن تعدّ ضعيفةً جدًّا واعتباطية، في حين أنّ القياس، بصيغه الست عشرة، وإذا لم يقطع الشكّ باليقين - هنالك قياساتٌ شرطية - يحيط على الأقلّ بتلك العلّة ولا يمكن أن يوصم بالاعتباطية.

ب. إدارة النشاط الإنساني

حول هذه النقطة، هنالك التقاءٌ مع انشغالات «الكتبة». ولئن كان بعضهم يستدلّون بنماذج فارسية، فقد نهل آخرون من الأدب السياسي اليوناني، لا سيّما الكتابات المنسوبة إلى أرسطوطاليس، والتي جعلت من الإسكندر الكبير أنموذجًا للملوك، كما نهلوا من الأدب الحِكَمي. استعمل الأسلوبان الأدبيان في وقتٍ باكر، منذ أواخر العهد الأموي. كان تضافرهما حقيقيًّا أحيانًا، لكنّه ربما كان مصطنعًا أحيانًا أخرى. وتتمثّل إحدى سماته المميزة في شخصنة الأمثلة: «السلطة كلامٌ [...] مثل

وقائع مثالية، مثل أمثلةٍ على البروز الخاص بل حتى على العصمة من الخطأ»[1]. بالتالي، ينبغي أن يؤدي تكرّر الفعل إلى عادةٍ قابلةٍ للتحويل إلى ممارسةٍ خلاصية. ينتج من ذلك أسلوبٌ غير زماني، حيث تكاد النصوص تخلو من الإشارة إلى الحاضر. هكذا سيتمكّن المؤلفون الدينيون من استعمال المواد نفسها، مكتفين بإحلال أسماءٍ إسلاميةٍ محلّ الأسماء الوثنية. حينذاك، ستعدّ الأمثلة أحكامًا شرعية (أوامر أو نواهي). هذا التطابق بين أدب «مرايا الأمراء» وبين «الأحكام» إحدى السمات المميزة للحضارة الإسلامية، وسوف يسمح لاحقًا بتشكيل السياسة الشرعية في سياق تشكيل هيئة العلماء بوصفهم أهل مهنةٍ، وتشكيل المذاهب الفقهية.

في امتداد المقولات السياسية المأثورة تقع نصوصٌ مختلفة لمؤلفين أقل أهميةً (بريسون Bryson، بلوتارك Plutarque، ثيوميستيوس Théomistius، . . .) لا بل مجهولين (عدة وصايا منسوبة إلى أفلاطون؛ الفضائل والرذائل *De virtutibus et vitiis* لأرسطوطاليس مزيّف. . .)، يمثّلون أخلاقيةً متوسّطة، تقدّم نصائح في الفضيلة أو حتى وصفاتٍ حول التشكيل النفسي - الجسدي للإنسان عمومًا، وبصورةٍ أخصّ لتجنّب الغضب أو الحزن.

لكنّ ثلاثة مؤلفين سيطروا بصورةٍ خاصةٍ على الحقل

(1) A. al-Azmeh, *Muslim Kingship. Power and the Sacred in the Muslim, Christian and Pagan Polities*، مصدر سبق ذكره، صفحة 93.

الأخلاقي: أفلاطون وأرسطوطاليس وجالينوس. تعرف نصوصٌ أصليةٌ للأول من مختصرات كتب: «الجمهورية»، «القوانين»، «السياسة». وقد اطّلع العالم العربي على كتاب الثاني «في الإيتيقا إلى نيقوماخوس»، سواءٌ بأكمله أم في مختصرات، ترجم الكتاب الكامل لنيقولاوس الدمشقي وأطلق على المختصرات اسم: «الموجز الإسكندراني»، وأخيرًا عبر التعليق الذي قدّمه عليه بورفيروس. عند جالينوس، يتعلّق الأمر بصورةٍ خاصة بكتاب: Péri ethôn الذي درس مختلف طبائع الإنسان وكذلك الاستعدادات الغريزية واللاعقلانية للنفس، أسبابها وعلاماتها والتعامل معها. نلاحظ أيضًا أنّه في كتيّبات جالينوس (في أنّ الطبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفًا؛ التعرف على علل الأعضاء الباطنة)، تلتقي الروح العامة للوعّاظ الأخلاقيين المتأخرين المشار إليهم أعلاه.

التقى الثلاثة حول تصوّرٍ للنفس بوصفها تتشكّل من كفاءاتٍ متباينة. اقترح أفلاطون، تحثّه بصورةٍ خاصة اعتباراتٌ أخلاقية، توزيعًا ثلاثيًّا إلى نفسٍ عاقلةٍ ونفسٍ عصبية (عنيفة) أو نزقة ونفسٍ شهوانية، يقع كلٌّ منها في عضو. وفضّل أرسطوطاليس، مستندًا إلى ملاحظاته كمنادٍ بالمذهب الطبيعي، تمييزًا بسيطًا لوظائف متراتبة، لكنّه صنّفها تحت ثلاثة بنودٍ عريضة. أخيرًا، تردّد جالينوس بين الاثنين وحاول المصالحة بينهما عبر إعادة ترتيب التوزيع الثلاثي. بقي المخطط التراتبي وامتداداته: فكرة أصول التربية، الصلة بين الفضائل والاستعدادات الجسدية، وأخيرًا البحث عن توازنٍ يبعد الإفراطات. كان بالإمكان مقاربة هذه

النقطة الأخيرة من تقييم القرآن للوسط (الموقع الوسط[1]، الذي يمكن مماثلته بـ«الوسط الصحيح»)، ما سهّل قبول المخطط الكلّي بأكمله.

ج. النشاط العلمي

قال قائلون إنّ ترجمة النصوص العلمية إلى العربية لم تكن منهجيةً، بل خضعت لاختيارٍ بدا مثمرًا. من جانبٍ آخر، وعلاوةً على الطب الذي تحدّثنا عنه والذي كان هدفه العملي مباشرًا، كان العرب يتلقّون إرثًا علميًا متعدّد الأشكال، يعود جزءٌ منه إلى النشاط الحرّ للفكر، لا سيّما في مجال الرياضيات، لكنّ الكثير منه ساهم في تشكيل تصوّرٍ للعالم. من المفارقة أنّه يصعب تحديد موضع الفئة الأولى في تاريخ الفكر، فبافتراض أنّه كان ممكنًا تفسير الطرائق التي كانت تكوّنها بأسلوبٍ آخر غير الاعتبارات العملية (سهولة الخطوة، سرعة الحساب، أناقة البرهان)، ويفترض ذلك التفافاتٍ عبر مراجع نفسيةٍ أو كونيةٍ أو غيرها، ليست بعد في متناول يدنا. لكنّ هذا الغموض للخلفية هو الذي أنقذ بعض المناهج في أوقات عدم تسامحٍ عقيدي: ربما يقدّم علم الفلك الرفيع نفسه كمجرد لعبة ملاحظةٍ وحسابٍ ويبرّر نفسه بالحاجة إلى تحديد «القبلة» أو حساب الأعياد القمرية لتقويم العبادات؛ ربما لم يبدُ علم الكسور محايدًا بذاته فحسب، بل يبدو كذلك مفيدًا في الحساب الفقهي للتركات التي تفرضها الشريعة. في المقابل، كان كل ما يتضمّن «فيزياءَ» بالمعنى اليوناني للكلمة يمكن أن يصبح مشبوهًا.

---

(1) [البَقَرة: 143]؛ [القلم: 28].

والحال أنّه كان يصعب التميز بين المظهرين. فكتاب **المجسطي** Almageste لبطليموس (منتصف القرن الثاني الميلادي)، الذي كان النصّ الأكثر استعمالًا وكان متوافرًا بالسريانية، تضمّن في الآن عينه بوضوحٍ طرائق هندسيةً تسمح بشرح المسارات الظاهرة للكواكب، وقدّم ضمنيًّا نموذج أرسطوطاليس المادي للعالم في دوائر مشتركة المركز، وهو نموذجٌ يستند إلى اعتباراتٍ كيفية. وإذا كان المصدر القديم لم يؤدّ بذاته إلى تصوّرٍ للمادة، كان بالإمكان توجيهه بالقوة في هذا الاتجاه. هكذا تمّ تطوير «علم الميزان» على نحوٍ خاصٌ على يد العرب الذين دفعوا بعيدًا جدًّا عناصر الحركة والسكون المحتواة في خلاصات عالِم الهندسة اليوناني من القرن الأول الميلادي مينيلاوس Ménélaos وفي نصوص أرخميدس Archimèdes، وطوروها إلى «علم الميزان» القابل على الفور لاستثمار الخيمياء له. والحال أنّ الخيمياء تستند إلى تغير الموقف الذهني. فعلى سبيل المثال، أجري تعديلٌ كاملٌ على تجربة أرخميدس لتحديد طبيعة المعادن المستخدمة في صنع تاجٍ ملكيٍّ عن طريق حجم الماء المزاح، وذلك في عمل الخيميائي الشهير جابر بن حيان الذي توقّف بالأحرى عند ذكر الحجارة الثمينة التي تزيّن التاج. من جانبٍ آخر، لم يمنع ذلك ازدهار علم رياضياتٍ حقيقي تحت اسم قرسطون، يحدّد خصائص الميزان الروماني والعتلة عمومًا.

هنالك إذًا اتجاهان رئيسان. بقي أحدهما مرتبطًا بالعقلانية الموروثة من اليونانيين واستند إلى ترجماتٍ أمينةٍ للمصادر وأعلن

عاليًا صلاته بنظامٍ تصوّريٍّ كامل. لدينا مثالٌ جيدٌ على هذا الاتجاه، يتمثّل في حنين بن إسحق الذي لم يكتفِ بترجمة عددٍ من نصوص التقنيات الطبية، بل أضاف إليها كتّيب جالينوس في أنّ «الطبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفًا»، لأنّ هذا العلم يتطلّب نهجًا منطقيًّا بقدر ما يتطلّب معرفة الطبيعة وسلوكًا أخلاقيًّا[1].

لكن كان ممكنًا على الدوام تغيير الإرث المتلقى. فقبل أن يثبّت جابر بن حيان ومدرسته المصطلحات التقنية، حدثت ترجماتٌ لأرسطوطاليس قيّمةٌ بذاتها ولم تكن مجرد مشاريع لإنجازاتٍ لاحقة. هكذا نجد عند جابر[2] تواجدًا تقريبيًّا لكن حقيقيًّا لنصوص أرسطوطالس (الطبيعيات، المقولات، *De Caelo*، علم الظواهر الجوية، في التوليد والفساد، علم ما وراء الطبيعة) وشارحيها إسكندر الأفروديسي Alexandre d'Aphrodise (نظرية المقولات) وثامسطيوس (الطبيعيات، ما وراء الطبيعة)، تمّ تقديمها بمصطلحاتٍ قديمةٍ وعددٍ من الاستعارات لتجنّب بعض المصطلحات التقنية، ما أدى إلى نقلٍ أكثر مما أدى إلى ترجمة. لكن إذا كان جابر قد استند إلى

---

(1) انظر: P. Bachmann, *Galens Abhandlung darüber, dass der vorzügliche Arzt Philosoph sein muss*، تحقيق وترجمة للنصّ العربي، غوتنجن، 1965.

(2) حول التالي، انظر S. Nomanul Haq, *Names, Nature and Things. The alchemist Jābir ibn Hayyān and his Kitāb al-Ahjār* (Book of Stones)، دوردريشت - بوسطن - لندن، 1994.

تحليلات أرسطوطاليس، فقد تمكّن من استعمالها **عبر الاستدلال بالضدّ**. إنها الحال بصورةٍ خاصةٍ في ما يتّصل بتصوّر الجوهر، حيث يفعل تمامًا ما نظر إليه الستاجيري[1] برعب، أي المماثلة بين الجوهر والمادة. يشمل الجوهر عند جابر صفات الجوهر والمادة عند أرسطوطاليس: إنه بسيطٌ وفريد، قادرٌ على تلقي أي شكل، وينتمي إلى كل ما هو طبيعي وملموس[2]؛ إنّه إذًا ما يسمّى *hylé* (المعرّبة إلى هيولى). لكنّه أيضًا يوجد بصورةٍ مستقلة، كما أنّه مجسّمٌ ومتمايزٌ ومرئي - في ما يخص العالم الطبيعي - على الرغم من أنّه غير جسمي بذاته[3]. في مخططٍ مستلهم من الأفلاطونية المحدثة، يرى جابر أنّ «عالم الجوهر» ينتج من «فلكٍ علوي» - يقيم الصلة بين الطبيعة والأقدار الثلاثة الرئيسة (العلّة الأولى والعقل والنفس)[4] - ويدخل الطبيعة بأكملها على شكلٍ جسيمي، مثل غبارٍ متناثر. والكيفيات الأربع (الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة) مؤقنمةٌ هي أيضًا. لم تعد كما لدى أرسطوطاليس مجرد أعراضٍ تمايزِ المادة الأولية وتشكُّل العناصر، بل لها طابعٌ تكوينيٌّ ويأتي ترتيبها قبل الأجسام الأولية. هكذا فتح الطريق، في تجاوزٍ للغة علم الكون الروحانية، أمام مقاربةٍ إوالية، لا بل مادية لما هو حقيقي. وبالفعل، عملُ جابر **عمليٌّ** بصورةٍ أساسية وكانت أولى نتائج مذهبه السماح

(1) نسبةً إلى ستاجيرا، في مقدونيا القديمة، والمقصود هنا أرسطوطاليس (م).

(2) المصدر السابق، صفحة 54.

(3) المصدر نفسه.

(4) حول هذه النقطة، انظر الفقرة التالية الخاصة بما وراء الطبيعة.

بتلاعبٍ كميٍّ بالأشياء. غير أنّه قد يكون لـ«الميزان» الذي يستهدفه أشكالٌ شديدة التنوّع، حيث لا يكون الوزن إلّا مظهرًا، في حين أنّ «ميزان الحروف»، السامي بشكلٍ نموذجي، هو شكله الأعلى.

ربما كانت الخيمياء أكثر ما عدّل الإرث القديم، واستثمرته بكثافةٍ نكاد نبدأ في تبيّنها. لقد أمكننا العثور على استشهاداتٍ من شارحٍ على قدرٍ من الجفاف والصرامة هو إسكندر الأفروديسي في كتب الخيمياء[1]. في الحقيقة، لاحظنا أنّ هذا الاسم كان يمثّل «مسمًى مشتركًا لدراساتٍ [مختلفة] من حيث وظيفتها العبادية المشتركة»[2] أكثر مما يمثّل شخصيةً تاريخية، لأنّ بعض الكتّاب العرب اعتقدوا أنّهم قادرون على إلحاقه بالتصوّر الإسلامي عبر الخلط بين التوليد انطلاقًا من اللاكائن (المادة، نظرًا لأنّها تحتوي على الحرمان كعرَض) وبين الخلق من العدم. إذًا يعتقَد أنّه تمّ وضع اسم إسكندر على كلّ معارضةٍ لجالينوس، طالما تعارض مع أرسطوطاليس، وتمّ شرح هذا الأخير بمساعدة الأفلاطونية المحدثة لتقديم «لاهوت»[3]. وحتى حين لا يتعلّق الأمر إلّا باللاهوت العام للعناصر وخصائصها المؤسّسة، وحين يكون جليًّا

---

(1) انظر: E. Gannagé, *«Alexandre d'Aphrodise In De generatione et corruptione apud Gābir b. Hayyān K. al-Tasrīf»*, DSTFM، المجلد التاسع، 1998، صفحة 35-86.

(2) S. Fazzo, *«L'Alexandre arabe et la génération à partir du néant»*, in A. Hasnaoui, A. Elamrani-Jamal et M. Aouad (dir.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*، لوفن - باريس، 1997، صفحة 277-287.

(3) حول هذه النقطة، انظر الفقرة التالية المتعلقة بما وراء الطبيعة.

أنّ كتاب الخيمياء يهدف خصوصًا إلى تطوير علمٍ دقيقٍ مستندٍ إلى الكمّ والقياس، يبقى المشروع الباطني حاضرًا بقوة، بحيث نكون أمام إعادة تركيبٍ حقيقيةٍ لنصّ أرسطوطاليس وشارحه، مع حذوفاتٍ جليّة. إذًا، تمّ تقديم تركيباتٍ جديدةٍ انطلاقًا من «معالجةٍ» لمصادر متنوعة.

سوف تؤدّي هذه التحولات إلى أصداء بعيدةٍ وخصوبةٍ مدهشة. نرى ذلك على سبيل المثال في حالة فكرة التركيب التي أصبحت عند العرب تركيبًا توفيقيًّا. وقد تمّت ترجمة أشكال الفعل الأربعة التي عرّفها أرسطوطاليس (المبادلة الدائرية بين العناصر، المزيج الميكانيكي، التركيب الكيميائي، الحل) بمصطلحاتٍ جعلتها عوجاء، إذ أصبح المزيج «اتحادًا» وتجاوز بذلك المظهر الفيزيائي، واختصر الشكلان الأخيران إلى درجاتٍ مختلفة لسمةٍ واحدة. هكذا جرى تخفيف تشديد أرسطوطاليس على الفعل. أمّا التوافق بين أنواع الفعل الأربعة، والذي يميّزه باليونانية استعمال نفس نمط المصطلح (اللاحقة *sis*)، فقد تمّ تخفيفه بثراء الأشكال الفعلية العربية؛ وبصورةٍ خاصة، بخس العرب قدر التركيب الكيميائي لصالح حركةٍ كيفيّةٍ تؤدي إلى نتاجاتٍ جديدة. مع المظهر الأول، انتقلنا من مشروعٍ علميٍّ - تقني يصف متواليات منطقٍ متأصّل، إلى رؤيةٍ لـ«حالات»، في عالمٍ خلْقي، حيث تفترض المعالجةُ النفاذَ الذهني إلى مستوًى معيّن ضمن تراتبية. بالنسبة إلى المظهر الثاني، يمكن ذكر المأثور الساميّ للتركيب الحرفي. نحن إذًا غارقون في لغةٍ رمزية تميل إلى أن تصلَح لنفسها وإلى أن تكون فعالةً بنفسها. أصبح الدرب مفتوحًا إذًا لتطورٍ يمرّ بالتالي عبر:

1) استعمال حروف الأبجدية لتعيين الصفات، أو حتى الأوزان أو الأشكال الهندسية، بهدف إرساخ الذاكرة أساسًا.

2) ربط هذه الرموز بعضها ببعض وفق خصائص انتقالية القياس، وهو رسمٌ أوليّ للتركيب التوفيقي، يسمح بظهور عناصر جديدة.

3) التقريب بين معالجة المربعات السحرية وبين التركيب التوفيقي لعناصر متمايزة، حيث يحرّر هذا التركيب التوفيقي خصائص المكونات.

4) استعمال الدوران كتمثيلٍ مفضّلٍ للحركة، يؤدي إلى امتزاج ما يوجد ضمن الشيء الدائري.

5) تجريد الدائرة وانصهار صورتها مع المربعات السحرية: تمثّل هذه المربعات خصائص «ساكنة» (توافقاتٌ بين عناصر تكشف بفعل الواقع بعد نقشها على طلسمٍ عن كونها عمليانية)؛ يظهر التجريد «دينامية» الأشياء والذهن الذي يريد معرفتها.

إذا جهد ذهنٌ عقلانيٌّ لمعرفة هذه النتيجة وأعاد التفكير فيها بأسلوبٍ منطقي، فذلك يؤدي إلى «فن إيجاد الحقيقة» (*Ars inveniendi veritatem*) للكاتالاني المستعرب رامون لول Ramon Lull (القرن الثالث عشر - القرن الرابع عشر للميلاد)، وهو نفسه أصل كتاب: *Dissertatio de arte combinatoria* الذي كتبه ليبنيز Leibniz (1666)[1].

(1) انظر: D. Urvoy, «*Sur un aspect de la combinatoire arabe et ses prolongements en Occident*», Ar. XXXIX 1992، صفحة 25-41.

د. تصوّر العالم

تمثّلت العقبة الأشدّ وضوحًا أمام تمثّل الفكر الوثني في مسألة إدماجه بعقائد خلْقية. هناك حيث تؤكّد التوراة والقرآن بقوّةٍ أنّ الله الواحد ليس فقط سيّد الكون بل هو كذلك لأنّه خلقه، يفكّر المفكرون اليونانيون على الأكثر في فاطرٍ ينظّم الفوضى (أفلاطون) أو في مانح أشكالٍ للمادة الخالدة (أرسطوطاليس). غير أنّ المعارضة كانت شعوريةً أكثر مما كانت تصوّرية. وبالفعل، لا التوراة واضحة ولا القرآن واضحٌ تمامًا بصدد نقطة انطلاق الخلْق.

يقدّم القرآن الله بوصفه «الخالق، الباري، المصوِّر» [الحشر: 24]. كيف تنتظم المصطلحات الثلاثة في ما بينها؟ فكرة الخلْق هي المفضّلة، سواءٌ في الكتاب أم في المأثور الديني. لكن من أصل مائتين وإحدى وستين مرّةً وردت فيها مكوّنات الجذر خ - ل - ق، نلاحظ فارقًا في المعالجة وفق الموضوع. إذ تستعمل الكلمة بصدد الكون («السماوات والأرض») استعمالًا مطلقًا. أمّا بالنسبة إلى الإنسان والأرواح، أي ليس أقل من أربعٍ وأربعين مرّةً (نحو السدس)، يتم التحدّث عن خلْقٍ «من» شيءٍ ما. يستعمل التعبير نفسه (خلق من طين) إشارةً إلى خلق آدم والبشرية عمومًا وإلى خلق عيسى عليه السلام لطير[1]. تستعمل كلمة «خلَق» إشارةً إلى العملية كلها، منذ الإنسان الأول وحتى كلّ ولادة (من طين،

(1) [آل عِمرَان: 49]: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنِّي قَدۡ جِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا﴾ (م).

من تراب، من قطرة ماء، من نطفة، من «اتحاد»، من شخصٍ وحيد، «من زوجاتٍ لكم»، «مما يعلمون»). هنالك عدة إشاراتٍ إلى سائلٍ (ماء) يمكن أن يكون غير محدّد لكن يمكن أيضًا مماثلته من دون التباسٍ بالمني [المرسلات: 20]؛ [الطارق: 6]. مرةً واحدة، يتمّ التحدّث عن الخلق «من غير شيء»، لكن لتأنيب خصوم النبي ﷺ: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطُّور: 35]؛ ما يعني أنّ الخالق وحده يستطيع أن ينسب الوجود من لاشيء إلى نفسه *ex nihilo* وأنّه لا يوجد بالتالي ظهورٌ لوجوده في الزمان لأنّه أزلي.

حول هذه النقطة، حدث شكلٌ من تقسيم العمل داخل العالم الإسلامي: اكتفى الفقهاء بكلمة الخلْق ولم يحاولوا البتَّة فهمها، مقتصرين على إدانة كل عقيدةٍ تمضي في الاتجاه المعاكس لما تستحضره انفعاليًّا. وعلى مثال دراسة مذهب آباء الكنيسة التي استغرقت وقتًا للتعبير عن فكرة أنّ الخلْق قد تمّ من لا شيء، تطلّب الأمر عدة قرونٍ كي ينتقل الفقه الإسلامي من فكرة أنّ العالم «خلق لا من شيء» إلى فكرة أنّه خلق «من لاشيء». على العكس من ذلك، هنالك فئةٌ أخرى، سوف تدعى لاحقًا فقط بالفلاسفة، طرحت على نفسها أسئلة: إذا كان الخلْق، أي مجيء العالم إلى الوجود، قد حدث في الزمان، فماذا عمّا قبل الزمان؟ إذا كان حدث في الفضاء، فماذا عمّا خارج فضاء العالم؟

بصورةٍ عامة، كيف يمكن التفكير في فعل الله؟ تؤكّد العقائد التوحيدية الفصل بينه وبين الإنسان، ما يؤدي إلى افتراض أنّ فعله مغايرٌ بالضرورة لفعل هذا الأخير. والحال أنّ الإنسان يفعل عبر

تنظيم المادة، ولم يقم المفكرون اليونانيون بسوى دفْع ذلك الأمر إلى حدّه الأقصى: يتعامل الإنسان مع مادةٍ نظّمها فعلٌ أوّل. من هنا صعوبات التفكير في هذا الحد: لأنّ المشابه ينتج المشابه، فما السبيل للانتقال من الواحد إلى المتعدد؟

للإجابة عن هذا السؤال، تمّ توظيف نمطين من الحلول. يعود الأول إلى المأثور الأرسطوطالي. هنالك نصٌّ ذو دلالةٍ بهذا الصدد، وهو لإسكندر الأفروديسي بعنوان «في الكون»[1] ولم يعرف إلا بترجمته العربية كما لم تذكره المصادر اليونانية إطلاقًا، لكنّ أصالته تبدو أكيدة، وإن امتلأ بالشروح والتعليقات، لا بل تكوّن من عدة دراسات أو مقتطفاتٍ متمايزة في الأصل. جهد إسكندر في هذا النص لتوحيد عقائد أرسطوطاليس المتّصلة بعلم الكون، لا سيّما بصدد مسألة طبيعة الحركات السماوية والعلاقة بين مملكة السماوات الثابتة وبين عالم التوالد والفساد الأرضي. هناك حيث كان الستاجيري يذكر، وفق النصوص، الطبيعة أو أوّل محرّكٍ ساكن، يمنهج الشارح لوحة العالم حول المذهب النفسي في دراسة «في النفس»، مقيمًا توازيًا بين الخضوع في الأجسام الساكنة وبين الرغبة التي تسكن الأجسام الحية. ولا يمكن ذلك من دون إدخال عناصر أجنبية على الأرسطوطالية، لا سيّما عقيدة المحاكاة الأفلاطونية. الأجسام السماوية مزودةٌ بنفسٍ لتكون وسائط بين العالم المدرَك بالعقل والعالم المادي اللذين كان نقد أرسطوطاليس لنظرية الأفكار قد فصلهما فصلًا قاطعًا. تقارن نهاية

---

(1) Ch. Genequand, *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*، ليده - بوسطن - كولونيا، 2001.

النصّ بين نظام الكون وحكم إمبراطورية، وتفضي إلى تصوّرٍ للقدَر بوصفه قوةً نازلةً صادرةً عن الله، تستجيب لها رغبة الكائنات الطبيعية، تدفعها إلى محاكاة الكائنات غير المدرَكة. يمكن أن تكون هذه النظرية المزوّدة بقوّةٍ تتغلغل في كل أقسام الكون أصل مجموعةٍ كاملةٍ من المصطلحات النمطية: حكم، درجات، رغبة، محاكاة، إلخ.، سوف يستعيدها مناصرو الفلسفة اليونانية كما هي، بمن فيهم ابن رشد الذي يبدو بوضوحٍ أنّ خلافاته مع أرسطوطاليس نتجت من تأثير إسكندر. ويبرهن عدد مخطوطات الترجمة العربية لهذا العمل، وكذلك صداه بين المؤلفين والباحثين في القرن الرابع/العاشر، على رسوخ هذه الرؤية.

غير أنّ هذا الحلّ اضطرّ إلى التراجع في الحقبة القديمة المتأخرة أمام عقيدة الأفلاطونيين المحدثين الذين حابوا الترتيب النازل على محاكاة الأعلى. انتقل نصّان مهمّان من هذا المأثور إلى اللغة العربية: مقاطع من «تساعات»[1] أفلوطين ومقتطفات من «عناصر الثيولوجيا» لبروكلوسس Proclos. هنالك كتابٌ بعنوان: **كتاب أرسطاطاليس** الفيلسوف المسمى باليونانية أثولوجيا، وهو قولٌ على الربوبية، تفسير فرفوريوس الصوري يستعير من التساعات الرابعة والخامسة والسادسة[2] حول النفس ومبادئ الكائن والمعرفة وأنواع الكائن والواحد. تشير الربوبية إلى مبدأ الفلسفة الفيضية المرسومة فيها. وسوف يقبلها الفلاسفة المتأثرون

(1) التساعات هي أعمال أفلوطين، جمعها بورفيروس بعد وفاته في أربعةٍ وخمسين مقالةً، يتضمّن كلٌ منها تسعة عناوين، ومقسّمة بحسب المواضيع (م).

(2) عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، طبعة جديدة، الكويت، 1977. =

بالفلسفة اليونانية كافةً، باستثناء ابن رشد. تم التلاعب بنصّ أفلوطين بشدّةٍ على شكل مجازٍ - الأرجح أنّ بورفيروس هو من قام بذلك - لكن يمكن أن نجد فيه أيضًا مقتطفاتٍ مستعارةً من بروكلوسس؛ أخيرًا، نستشعر تأثيرًا مسيحيًّا عبر الإشارة إلى الواحد بأنّه «علّة العلل». هكذا استبعد ما يمكن أن يؤدّي إلى الحلولية، ومثّل ذلك في الوقت نفسه عودةً إلى أرسطوطاليس. غير أنّ النتيجة قد وضعت تحت اسم «أثولوجيا أرسطوطاليس» على نحوٍ بالغ التعسّف، حيث ساد فيها عنصر الأفلاطونية المحدثة. وقد أمكن إصدار حكمٍ صارمٍ على صانع هذه التوليفة الذي يبدو أنّه «لم يمتلك سوى معرفةٍ عموميةٍ بالثقافة اليونانية، ولا سيّما في مجال الفلسفة»[1]. صحيحٌ أنّه منح نفسه من دون وعيٍ حريةً واسعةً بالمقارنة مع المفكرين الذين نقل عنهم، لكن هل يمكن القول إنّه «بقي مأسورًا في حدٍّ أدنى من أفلاطونيةٍ محدثة تقبع خلف الشجارات بين ممثليها الرئيسين»[2]، أو الأمر يتعلّق باختيار موقفٍ وسيط، مثلما هي الحال بصدد مسألة النفس الكونية التي حابى فيها ثلاثة أقانيم، الواحد والعقل والنفس، على منتصف طريقِ بورفيروس الذي كان يميل إلى إلغاء أي وسيطٍ بين النفس

= انظر أيضًا: *Plotiniana arabica*، حققه وترجمه ج. لويس G. Lewis في المجلد الثاني من مجلة *Plotini opera*، حرّره هنري P. Henry وشفايزر H.R. Schwyzer، باريس - بروكسل - ليده، 1959.

(1) R. Brague, «*La philosophie dans la "Théologie d'Aristote". Pour un inventaire*»، DSTFM، المجلد الثامن، 1997، صفحة 387.

(2) المصدر نفسه.

وبين المبدأ الأول، والتيار الذي يمرّ عبر جامبليكوس Jamblique وسيريانوس Syrianus وبروكلوسس الذين عدّوا أنّه كلما تصوّر المرء توسّطاتٍ بين الوحدة والتعددية، اقترب من الحقيقة[1]؟ على كل حال، عرف الكتاب عدّة نسخٍ مختلفةٍ في طولها وحتى في توجّهها.

كذلك، **كتاب الخير المحض** الذي سيترجم إلى اللاتينية بعنوان «*Liber de causis*» وسيتمتع بشهرةٍ كبيرة، نسب زورًا إلى الستاجيري. وهو دراسةٌ قصيرةٌ ذات استلهامٍ خلقي، لكنّه ناتجٌ من تنقيحٍ لكتاب **عناصر الثيولوجيا** لبروكلوسس ومقاطع من **أثولوجيا أرسطوطاليس** حول المبادئ الثلاثة الأولى: الواحد والعقل والنفس[2]. المبدأ الأول هو «كائنٌ نقي»، ما يضع العمل في خطّ دينيسيوس مزيف: الله يتسامى في الكائن وهو منبع الكينونة كلها في آنٍ معًا.

ترافقت هذه النصوص المهمة مع سلسلةٍ من التقاليد الصغرى التي ستظهر مجددًا في أعمال الحكمة والكتابات التبسيطية ودراساتٍ أكثر هامشيةً من القرنين الثالث والرابع/ القرنين التاسع والعاشر، من دون أن يكون ممكنًا تحديد مسارها بعد.

(1) انظر C. D'Ancona Costa, «*Porphyry, Universal Soul and the Arabic Plotinus*», ASP، 9، 1999، صفحة 47-88.

(2) *Liber de causis*، حققه وترجمه باردنهيوير O. Bardenhewer، فريبور آن بروتاني، 1882. انظر: Cristina d'Ancona Costa, *Recherches sur le Liber de Causis*، باريس، 1995.

الفصل 10

تشكّل الكلام

ولد التفكير العقيدي الإسلامي في ظلّ خلافة الأموي عبد الملك (65/ 685-86/ 705) بغاية تأكيد الطابع الإسلامي للإمبراطورية، لكنّه عانى مصاعب في نيل الاعتراف به. تشهد على ذلك بجلاءٍ نصوص المواجهة بين الأديان: على الرغم من أنّنا نجد منذ العام 18/ 639 كتاباتٍ دفاعيةً عن الدين المسيحي موجّهةً إلى المسلمين، توجّب انتظار العام 126/ 743 كي يتمّ النظر إلى الإسلام بوصفه دينًا لا مجرّد ظاهرةٍ اجتماعية، لا سيّما في نصّين للقدّيس يوحنّا الدمشقي[1]. بل إنّ أوّل هذين النصّين، الفصل الثالث من كتابه «الهرطقات»، يبقى في مستوًى فظٍّ إلى حدٍّ ما: إدانةٌ لأخطاء القرآن في مجال دراسة السيّد المسيح ﵇، دحض الاتهامات بالإشراك وبتحريف الكتب السماوية، ردّ الاتّهام بعبادة الأصنام إلى المسلمين، شجب تعدّد الزوجات والطلاق. في المقابل، يتجاوز النص الثاني «محاورة بين مسلمٍ ونصراني» صياغات القرآن تجاوزًا واسعًا ويعالج حرّية الإنسان

(1) يوحنا الدمشقي، «كتابات حول الإسلام»، تقديم وتعليق وترجمة لوكوز R. le Coz، باريس، 1992.

وعدالة الله ﷻ، كما يعالج كلمة الله وصلتها بدراسة السيد المسيح عليه السلام، وشخصية مريم. بل إنّ الدمشقي لم يتفحّص حتّى أصول العقيدة النوعية في الإسلام (الإيمان ﴿...بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾ [النِّسَاء: 136]، وهذا دليلٌ على أنّ الفقه الإسلامي، الذي كان لا يزال وليدًا، عدّ هذه النقاط غير قابلةٍ للنقاش وتوجّه منذ البداية، بوصفه نظام استقصاء، نحو موضوعات اللاهوت المسيحي نفسها، حتى لو أدّى الأمر إلى معالجتها بأسلوبه.

بعد نصف قرن، يشهد فقيهٌ نصرانيٌّ آخر هو ثيوذورس أبو قرّة على تغيّرٍ واضحٍ في الموقف، على الرغم من أنّه أراد أن يكون امتدادًا دقيقًا للدمشقي. فمن جانب، لم يعد يكتب باليونانية فقط، بل كذلك بالعربية، معترفًا بذلك لهذه اللغة بدورها كلغة ثقافة. ومن جانبٍ آخر، تبدو صورة المسلم عنده تحت ضوءٍ مختلف. يحلّ محلّ تهكّمات الدمشقي، حتى في الكتب المكتوبة باليونانية، موقفٌ أكثر تمايزًا. سيكون المسلم مهزومًا دائمًا في النقاش وسوف يُظهِر فيه تعجّلًا أكثر مما يظهر تعمقًّا؛ لكنّه أكثر تعليمًا ويمكن لأبي قرّة أن يضع على لسانه أفكارًا متطورة، لا بل معقّدة. وبصورةٍ خاصة، يستعمل حجج المنطق ولم تعد الاستشهادات من الكتاب إلّا ثانوية.

1. كلمة «كلام»

يعني هذا اللفظ بصورةٍ شديدة العمومية «قولًا، كلمة». لماذا إذًا استعمل لتعيين منهجٍ معيّن؟ تمّ اقتراح عدة فرضيات.

نلاحظ بدايةً أنّها استعملت ترجمةً لكلمة logos اليونانية، ما يحيل لا إلى فكرة القول فقط، بل كذلك إلى فكرة العقل، الحجة. هكذا اتبعت الترجمات العربية أسلوب تحدّث اليونانيين حين يشيرون إلى خطابٍ عقلاني في مجال الاستكشاف (*peri phuseos logoi* = الكلام الطبيعي) أو إلى الناس الذين يقومون بهذا النمط من الخطاب (*phusiologoi* = المتكلّمون في الطبيعيّات، أصحاب الكلام الطبيعي). كما تمّ تقريب فعليْ تكلّم وكلّم من الكلمة اليونانية *dialegesthai (peri tinos)*، ما يتوافق مع الطابع الجدلي أساسًا لنظام الكلام. أخيرًا، جرى الاعتقاد أنّ اسم الفاعل (المتكلّم) قد سبق الموضوع وأنّ شكله نفسه، مع الحرفين «مت» التي يتمّ النظر إليها عمومًا بوصفها تصغيرًا انتقاصيًا، يوجّه نحو فكرة «الناس الذين يتحدّثون من دون توقّف»، لا بل «المهذارين»؛ في وقتٍ لاحقٍ قلب المعنيّون الشتيمة إلى مديح عبر زعم عدم ارتباطهم بأيّ خطابٍ لا على التعيين، بل بكلام الله. من جانبها، تشير هذه النظرة إلى الأمور إلى الفترات الزمنية الفاصلة بين ظهور التفكير الديني وبين الاعتراف به كمادة تعليم. كما لا يندر أن يكون هنالك تضافرٌ بين المسارات الثلاثة.

لكن لئن كان تعميم التسمية اقتضى مرور فترةٍ من الزمن، فقد وسمت دور الكلام في التعليم شخصيتان ترتبطان بفئة الزهّاد مؤلفي المواعظ، يعترف بهما المأثور بوصفهما مؤسسيْ أول مدرسة فقهية، واصل بن عطاء (توفي في العام 131/ 749) وعمرو بن عبيد (80/ 699 – نحو العام 144/ 761)، وكلاهما بصريٌّ يعود بأصله إلى إيران. بل إنّ أولهما اشتهر لأنّه ألّف موعظةً

كاملةً خاليةً من حرف الراء بسبب لثغه بهذا الحرف. لم يكن هذا العمل إنجازًا بالنسبة إليه لأنّه كان يضع جهوده في خدمة حثّ المسلمين من جانب (تدور هذه الموعظة حول شجب العودة إلى الجاهلية التي تمثّلها حالة النزاع المستمر بين المسلمين بعد مقتل الخليفة عثمان)[1]، ومن جانبٍ آخر في خدمة النقاش مع ممثلي أديانٍ أخرى، بما في ذلك من مانويين وبوذيين.

هذا المظهر الثاني - مظهر المماحك - هو الذي سيسيطر لاحقًا. في مدرسة المعتزلة، المرتبطة باسم واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، بقي تيّارٌ زهدي لكنّه هُمِّش إلى حدٍّ ما بالنسبة إلى الاتجاه المسيطر وتنازع معه. لن يكون هذا الاتجاه المسيطر نزاعيًّا لا في السياسة ولا على المستوى الاجتماعي، وسوف يسخّر كلّ قواه في مناظراتٍ إمّا داخلية وإما مع الأديان الأخرى. وقد أمكن اختصاصيين محدثين أن يشجبوا ميل واصل وعمرو إلى الإسهاب، لكنّ تطوير منهجٍ للجدل (أدب الجدل)[2] خفّف من هذا الشجب. يرتبط هذا الأخير بالنحو العربي من جانب، وبقواعد الفقه من جانبٍ آخر. يفيد النحو بدايةً في تفسير أقوال القرآن والأحاديث النبوية، لا بل في تفسير جملٍ تفسيرًا مطلقًا؛ وتاليًا، يسمح بإسقاط مفاهيم نحوية (نعت خبر وصفي؛ حال صيغة فعل، ...). أما قواعد الفقه، فهي كائنةٌ في تقديم المسائل

(1) انظر: H. Daiber, *Wāsil ibn 'Ata' als Prediger und Theologe*، ليده، 1988.

(2) انظر J. van Ess, «*Disputationspraxis in der Islamischen Theologie. Eine Vorläufige Skizze*», REI، المجلد 44، 1976، صفحة 23-60.

على شكل سؤالٍ وجواب، لا بل اعتراض وردّ، «مثلما يحدث في محاكمة» (ج. فان إس).

2. ظهور المعتزلة

تربط السير السلفية ظهور المعتزلة، أو عقيدة الاعتزال (الانسحاب)، بالموقف الانسحابي الذي اتخذه واصل بن عطاء تجاه مناصري مختلف الحلول لمسألة منزلة مرتكب الكبيرة: لا هو مؤمنٌ مثلما اعتقد المرجئة، ولا كافرٌ مثلما وصمه الخوارج، ولا حتى منافقٌ مثلما عدّه الحسن البصري، بل في «منزلةٍ بين منزلتين» بين الإيمان والكفر. وقد رأى البعض في ذلك الرأي علامةً على «اعتزال العالم»، مذكّرين بشرط زهد واصل وعمرو. لكنّ الأرجح هو تقريبه من موقف الامتناع الذي اتخذه البعض في أثناء مختلف الحروب الأهلية (الفتن). وهو موقفٌ أمكنت مقارنته بموقف الحسن بن الحنفية، مع فارق أنّ الأمر لم يكن يتعلّق بـ«إرجاء» حكمٍ فردي فقط، بل بجمع مناصرين ضمن منظمةٍ حقيقية، في مواجهة الأطراف المتواجدة المذنبة هي أيضًا. لذلك أرسل واصل دعاةً إلى مختلف مناطق الإمبراطورية. سمح تجنيد عمرو بن عبيد بالأمل في انضمام القدريين، مريدي الحسن البصري، عبر اجتماعهم على الزهد. بدوره، برّر عمرو بن عبيد عقيدة «المنزلة بين المنزلتين» لمرتكب الكبيرة بهدف إحلال مصطلح «منافق» القرآني الذي أسيء استعماله أكثر مما ينبغي، مكان مصطلح «فاسق» الذي يتضمّن بوضوحٍ جزاء جهنم حتى بالنسبة إلى مسلم.

لا يجوز قبول شهادة الفاسق الشرعية. عبر رفض طرفي النزاع بوصفهما مذنبين على قدم المساواة، انطلق واصل من مشكلةٍ شرعية هي مشكلة الشهادات المتناقضة التي لا يمكن البتّ فيها، لكنّ هذه المشكلة منحته مدًى فقهيًّا بسبب طبيعة هذه الشهادات. وفق كتاباتٍ معتزليةٍ متأخّرة، كان هنالك شكلٌ من أشكال العلم بالغيب للتمايزات الخاصة بأصول الفقه، تنقسم وفْقًا له دروب نقل الحقيقة إلى ثلاثة: عبر مقطعٍ واضحٍ من القرآن، وعبر خبرٍ لا غبار على صحّته وله قيمة الحجّة، وعبر «العقل السليم». تحيل كلمة خبر دون أدنى شكٍّ إلى الحديث، ما يؤدّي إلى تطوير منهج. الخبر صحيحٌ إذا اتّخذ شكل جملةٍ مطابقةٍ للحقيقة، وهو محلّ ثقةٍ في هذه الحالة. هذا ما يحدث إذا تلفّظ به أشخاصٌ مستقلّون بعضُهم عن بعض. تضاف إلى ذلك مسألة مدى الخبر، أي معرفة إن كان عامًّا أو خاصًّا، إلخ. وللمفارقة، فإنّ الحديث قد أصبح فيما بعد الحجة الجدلية الرئيسة بين يدي خصوم المعتزلة، الذين كانوا يستخدمون في دفاعهم صيغًا تناقض أطروحاتهم الأساسية، وذلك منذ عمرو بن عبيد رغم أنّه كان يعدّ كفؤًا في ذلك المجال قبل أن يتمّ التعتيم عليه.

إنّ تنظيم واصل ودعاته وأتباعه لأنفسهم في حزبٍ حقيقي، وكذلك طاعتهم العمياء له على ما يبدو، قد دفعا إلى الافتراض أنّ الحركة قد لعبت دورًا في الاحتجاج الذي أفضى إلى إقامة السلالة العباسية، من دون أن تعارض الأمويين رسميًّا. ولئن كان واصل قد توفي قبل نجاح تلك السلالة، فقد عرف عمرو في بلاطهم بعض الحظوة، من دون أن يتخلّى عن دوره كداعيةٍ لا يلين. بل إنّ

مريديه كانوا شديدي الارتباط بالنظام، لكن هنالك فراغٌ دام بضعة عقودٍ من الزمن قبل أن يتجلّى ذلك وأن نكون على نحوٍ واضحٍ أمام عقيدةٍ ثابتة، على الأقل بخطوطها العريضة.

لملء هذا الفراغ الزمني، نحن مضطرّون إلى افتراض أنّ التاريخ قد تبع نفس تسلسل الأفكار المنطقي، وهو أمرٌ افتراضيٌّ محضٌ بطبيعة الحال. هنالك حكاياتٌ معاديةٌ للمعتزلة، تزعم أنّ واصلًا قد التقى في البصرة معبدًا الجهني، وأخذ منه فكرة حرّية الاختيار، وجَهْمَ بن صفوان الذي نقل إليه نفي الصفات الإلهية. في المقابل، هنالك نصوصٌ من مدرسة المعتزلة تلك، تجعله يتحدّث عن «العقل السليم». وهذا العقل السليم هو الذي سيؤدي إلى طرح مبدأين أساسيين: يفترض وجود العالم وجود خالقٍ واحدٍ وكاملٍ من جانب؛ الإنسان قادرٌ على اكتشاف الحقائق الأخلاقية بنفسه، وهو حرٌّ في اتباعها أو عدم اتباعها من جانبٍ آخر. ينتج من المبدأ الأول نفي صفاتٍ متمايزة عن الجوهر وتأكيد أنّ القرآن، بوصفه «كلام الله»، مخلوق؛ وتنتج من المبدأ الثاني فكرة أنّ الله عادل، ما يؤدي إلى افتراض أنّ الوحي قد تمّ لإكمال العقل بصياغة «الوعد والوعيد»، وأنّ مرتكب الكبيرة ليس مسلمًا ولا كافرًا (المنزلة بين المنزلتين)، لكنّه لم يعد مؤمنًا حقيقيًّا وسوف يعاقب بجهنّم خالدة إذا لم يتب، وأنّه يتوجّب على المؤمنين ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وصولًا عند الحاجة إلى التمرّد المسلّح على كلّ إمامٍ ظالم. أبو الهذيل العلّاف، الذي توفي بعد قرنٍ من وفاة واصل، هو الذي صاغ بوضوحٍ هذه المبادئ الخمسة (التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر) وحدّد الانتماء إلى مدرسة المعتزلة باحترام تلك المبادئ، حتى لو أدّى الأمر إلى الاختلاف على ما تبقّى؛ لكن لا يمكن إنكار منطق تسلسل الأفكار.

3. فقهاء معاصرون آخرون

عبر عزل المبادئ الخمسة الكبيرة التي يسمح احترامها بتجميع أشخاصٍ حول خياراتٍ شديدة التنوّع، لم ينجح المعتزلة في تصفية كلّ اختلاف كان أبرز عناصره أخلاف جهم بن صفوان، بشخصَي ضرار بن عمرو وهشام بن الحكم.

ضرار بن عمرو (نحو العام 110/ 728 - 180/ 796) عربيٌّ من الكوفة، أراد أن يكون من المعتزلة لكنّ المدرسة نبذته بعد موته. لاحظ التناقض بين الأحاديث النبوية، فحابى القرآن والعقل والإجماع. في بغداد، شارك في جلسات نقاشٍ تمّ تنظيمها في دائرة الكتبة والوزراء الإيرانيين، ضمّت ممثلين لمختلف اتجاهات الإسلام، فضلًا عن لاهوتيين من غير المسلمين. في المقابل، هاجم أهل الزندقة ودعم نشاط السلطة ضدّ المانويين. كتب كذلك ضد النصارى و«أهل الأديان»، ما يجعل منه أوّل مؤلّفٍ مسلمٍ كتب عن الأديان الأخرى. افترض وجود تعاضدٍ بين الله والإنسان، حيث يخلق الله الأفعال البشرية لكنّ الإنسان يساهم فيها بحرّيةٍ عبر «التوليد» انطلاقًا من قدرةٍ سابقةٍ للفعل. يبدو الله إذًا وكأنّه «يتخلى» للإنسان عن جزءٍ من الفعالية، ما يفسّر الخطيئة. لكنّه ليس سوى جزءٍ من الفعالية، وهذا ما دفع المعتزلة الآخرين إلى رفض ضرار.

ضرار أوّل شاهدٍ على مواجهةٍ بين الكلام والفلسفة اليونانية، وهي مواجهةٌ أدّت إلى دحض أفكار أرسطوطاليس المرتبطة بالجواهر والأعراض. بالنسبة إليه، لا يتمثّل الخلق إلّا في أعراضٍ متباينةٍ في مجالاتها (الحرارة، المدى، الوزن، القوام...)، يمكن تعريفها بوصفها تمايزاتٍ بين حدودٍ قصوى. وتجمّعها وحده، وربما تدخّل أعراضٍ خارجيةٍ ليس لها جوهرٌ خاصٌّ بها كالحركة، هو الذي يشكّل الجسم. والتغيّر هو نتاج تعديل نصف هذه الأعراض على الأقل. الإنسان ليس سوى نتاج مثل هذا الجمع وليس له بالتالي روحٌ خالدة.

لئن كان دحض ضرار لأرسطوطاليس يدفع إلى الاعتقاد بأنّه لم يعرفه جيداً، فهنالك سمةٌ أخرى تظهر أنّه قد بذل مع ذلك جهدًا للاستفادة من أعمال الترجمة المعاصرة له: ميّز الوجود (الأنيّة) عن الكنه (الماهيّة). نحن نعرف عن الله أنيّته، لكنّ ماهيّته غير متاحةٍ إلّا بالاستدلال الذي لا يمكن أن يكون شاملًا. لا يمكن أن تكون لصياغاتنا حوله إلا قيمةٌ سلبيةٌ ما دُمنا لا نستطيع أن نراه، في الحياة الأخرى، بحاسّةٍ خلقت لهذه الغاية.

مع معاصره، الفقيه الشيعي هشام بن الحكم، تبدّى لأوّل مرّةٍ التأثير الإيجابي للعصور القديمة. وقد أمكنت مقاربة فكره من جانبٍ مع الرواقيّة التي كان الغنوصيون قد نقلوا موضوعاتها، ومع أدب المركبا[1] التصوفي في اليهودية البابلية من جانبٍ آخر. شارك

(1) إشارةً إلى مركبة عرش الله، وهي مركبةٌ ذات أربع عجلاتٍ تقودها كائناتٌ حية، لكلّ منها أربعة وجوهٍ لرجلٍ وأسدٍ وثورٍ ونسر. العهد القديم، سفر حزقيال 1: 2-26 (م).

في نفس جلسات النقاش المتعدّدة المذاهب التي شارك فيها ضرار وتأثّرت نظريّاته في الطبيعيات بمواجهته مع الثنويين. كان خصمًا للتصوّر الذرّي للمادة، فأكّد أنّ الجزيئات تستطيع التداخل في ما بينها وأنّه يمكن ذرّةً أن تنتقل مباشرةً من مكانٍ إلى آخر من دون اتّباع المحطّات الوسيطة. ولاقتناعه بأنّ الأجساد وحدها لها وجود، قدّم تفسيرًا حرفيًّا لآية الكرسي [البَقَرة: 255]: الله جسمٌ منيرٌ تعبّر عن فعله إشعاعاتٌ تمنحه حركةً في ذاته؛ إذًا، هو لا يشبه الإنسان الذي سيرى ذلك النور في الحياة الأخرى، في حين أنّ النبيّ ﷺ قد تأمّله في إسرائه إلى السماء. لم يكن الله بدايةً في أيّ مكان، ثمّ خلق الفضاء - المحدود بالضرورة - عبر حركته، والحيّز الذي يحتلّه هو عرشه. لا يستطيع أن يعرف الأشياء على نحوٍ أزليّ لأنّ ذلك يعني أنّها أيضًا أزلية[1]. لكنّ هذا لا يعني أنّ الله كان غير عارفٍ في الأصل، لأنّ صفاته هي أوصافٌ لا أعراض، وبالتالي فهي ليست أزليّةً ولا مخلوقة. وبصورةٍ خاصّة، بسبَب أنّ القرآن صفةٌ لله ﷻ، فلا يمكن التحدّث إلّا عن تلاوته بوصفها مخلوقةً. يسمح ذلك أيضًا بقبول فكرة «حدوث ظروفٍ جديدة تؤدّي إلى تغيّرٍ في أمرٍ إلهيٍّ سابق» (بداء)[2]. الإنسان محدّدٌ بعقله وحده، وهو كائنٌ ماديٌّ دقيق. خلق الله ﷻ

---

(1) «الله لا يعلم الشيء قبل أن يخلقه، وإن علم الله الذي به يعلم الأشياء ليس قديمًا ولا حادثًا». الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الأول، صفحة 184 (م).

(2) مدخل «بداء»، موسوعة الإسلام الإصدار الثاني، بقلم غولدتسيهر Goldziher، راجعه تريتون A.S. Tritton.

الأفعال البشرية، لكنّ الإنسان مسؤولٌ مع ذلك لسببين: هذه الأفعال تمثّل خياره من جانب، وينبغي من جانبٍ آخر أن يكون هنالك سببٌ فعّالٌ يضاف إلى الفعل الإلهي.

4. الأنظمة الأولى عند المعتزلة

بعد أن كانت مدينة البصرة مجرّد معسكرٍ قياديٍّ بالنسبة إلى الفاتحين العرب وطريقًا للعراق وفارس والخليج، فقد سمحت بتحضير البدو، ولعبت بصورةٍ خاصّةٍ دور مسرح صراعاتٍ مهمّةٍ تسم بدايات الإسلام. سيطرت فيها أرستقراطيةٌ عسكريةٌ على جمهرةٍ مهمّةٍ من الموالي من غير العرب، الذين اهتدوا إلى الإسلام وأصبحوا تابعين للمنتصرين. بين هؤلاء الأشخاص الذين أعيد زرعهم جغرافيًّا وثقافيًّا ودينيًّا، تظاهرت فورةٌ روحيّةٌ وذهنيةٌ كبيرة تفسّر كون فرع البصرة في مدرسة المعتزلة هو الأكثر خصبًا. غير أنّ عرض أفكار هؤلاء الروّاد صعبٌ لأنّها غير متوافرة إلّا عبر ما اقتبسه منها مؤرخو البدَع أو خصوم المعتزلة، إذ لم يحفظ عمليًّا أيّ نصٍّ قديمٍ كاملٍ للمعتزلة.

حمل شعلة المدرسة في البصرة أبو بكر الأصمّ (توفي في العام 200-201/ 816-817)[1]، الشهير ببلاغته وغزارة إنتاجه، والذي أنكره المعتزلة الآخرون لاحقًا لأنّه كان يرفض مبدأ المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة وواصل اعتباره مؤمنًا، سيكون مصيره الخلود في جهنّم. في الطبيعيات، ومع أنّه كان

(1) ينبغي التميز بينه وبين سميّه الذي عاش في مصر بعد جيلٍ منه.

ينتمي إلى المذهب الحسيّ مثله مثل كلّ الفقهاء في زمانه، فقد قلب موقف ضرار برفضه الطابع الظرفي للصفات. بالنسبة إليه، الجسم الذي تدركه الحواسّ ويفهمه العقل هو وحده الموجود في العالم. ولئن كان الإنسان يلحظ تغيّراتٍ، فلأنّ الله يجري تحولاتٍ فورية. لا يمكن فصل التعديلات والصفات عن الجسم الذي تظهر معه.

الله ليس جسمًا ولا عرَضًا وهو وحده جوهرٌ لا جسميّ. يمكن أن تكون هذه النظرية هي التي أوصلت أبا بكر الأصمّ لأن يكون أوّل من عالج مسألةً حرجةً هي مسألة الطابع الخلقي للقرآن: يتجسّد الوحي في جسمٍ ولا يمكن أن يكون له نمطٌ أوليّ سماويّ يتضمّن كلّ ما سيكون لأنّ الله لا يستطيع إلا معرفة «شيءٍ ما»، أي جسمًا يوجد في الزمان. هو لا يعرف إذًا مقدّمًا المستقبل، وبصورةٍ خاصّة، هو لا يعرف فعل الإنسان قبل أن يقوم به بحرّية. شرح الأصمّ القرآن مهملًا مسائل اللغة التي كانت مهيمنةً حينذاك ومشدِّدًا على مسائل الحواس. رفض فكرة أن تكون الآيات التي يعلن القرآن نفسه أنّها «متشابهات» بعيدةً عن فهم العقل البشري، بل على العكس، فهذا العقل ينبغي أن يجهد ليستخرج الحقيقة منها.

يعيّن أبو الهذيل، الملقّب بالعلّاف لأنّه ولد في حي العلّافين نحو العام 131-135/ 748-753، انتقال مدرسته من مرحلةٍ سجاليةٍ بصورةٍ خاصّةٍ إلى مرحلةٍ تصوّريةٍ حقًّا. صحيحٌ أنّه تابع النضال ضدّ تشبيه المحدّثين، مِضيًّا إلى حدّ المعارضة الواضحة بين العقل والمعرفة بالسمع، وضدّ قدريّة المدافعين عن

الأمويّين، لكنّه أضاف إليه الدفاع عن الإسلام ضدّ الثنويين الغنوصيين وضدّ مشايعي الهلينيّة الماديّة، مهاجمًا المسلمين الذين تأثّروا بهم. كان تأهيله بدايةً أدبيًا وشعريًا، وتميّز بالبلاغة، كما يقال إنّه حصل لاحقًا على تأهيلٍ فلسفيٍّ - شجّع عليه مشروع الترجمة في ذلك الحين - إثر مواجهةٍ في مكّة بينه وبين هشام بن الحكم.

على عكس هذا الأخير، دفع أبو الهذيل فكرة الله حتى تجريدها الأقصى. فهو ليس جسمًا وليس له تمثّلٌ ولا شكلٌ ولا حدود؛ وجوده في هذا العالم هو فقط وجود فعله على كلّ شيء؛ وفي العالم الآخر، لن يراه المؤمنون إلّا بقلوبهم. وإذا كان مشروعًا أن يتمّ استكمال النعوت المستعملة في القرآن لوصفه (القويّ، الحيّ، العليم...) بصفاتٍ يمكن تعيينها بمصادر (القوّة، الحياة، العلم...)، فهذه المصادر لا تضاف إليه بل هي مماثلةٌ لجوهره الذي لا يمكن التفكير فيه إلا بزوايا مختلفة عبرها. فضلًا عن ذلك، هنالك تيسيرٌ في اللغة يسمح بتأكيد ميزةٍ ورفض عدم الكمال الذي يمثّله غيابها. ليس مستحيلًا أن يعود هذا الرفض للصفات المتمايزة إلى الرغبة في التمايز جذريًّا عن الثالوث[1]، إذ ينسب إلى العلّاف كتابان في السجال المعادي للمسيحية.

ولأنَّ جوهر الله لامتناهٍ، فالعلم الذي لديه عن نفسه هو أيضًا لا متناهٍ. لكن لكَون العالم كليّةً محدودة، فعلم الله به محاطٌ

(1) خلافًا لذلك، يرى الشهرستاني أنّ هذه الصفات هي عينها أقانيم النصارى [الملل والنحل، ص41] (م).

بحدود خلقه. وينطبق الأمر نفسه على صفة القدرة. قدرة الله لامتناهيةٌ بحد ذاتها، لكن بوصفها تطبّق على الخلق، لأنّ «الباريء قادرٌ على ما علم أنه لا يكون وأخبر أنه لا يكون، ولو كان ما علم أنه لا يكون مما يكون كان عالمًا أنه يفعله لكان الخبر بأنه يكون سابقًا»»[1]. بصورةٍ خاصة، يستطيع الله أن يظلم، لكنّه لا يفعل بسبب كماله[2]. وقد استنتج بعض مؤرخي البدع من ذلك أنّ الله بالنسبة إلى أبي الهذيل لم يكن بوسعه أن يفعل إلّا ما فعله. ينبغي أن نوضّح أنّ الممكن ليس ما قرّره الله، بل ما لم ينجزه. حصيلة ما أنجزه وما لم ينجز هي كلٌّ منتهٍ. بالتالي، لا بدّ أنّ للعالم نهاية، هي يوم الحساب الذي يعرّفنا القرآن به. إذًا، لن يكون لأفعال أهل الجنّة وأهل النار حركة: سوف يتمتّع أهل الجنّة بالملذّات إلى الأزل، ويعاني أهل النار الآلام التي تكرّس إنجاز الخلق. إنها عقيدةٌ غريبة، منقطعةٌ عن فكرة جهم بن صفوان حول تلاشي الجنة والنار حين يحين الأوان[3]، وهي فكرةٌ لم يتلقّفها أحد، بل يقال إنّ صاحبها نفسه قد تخلّى عنها في نهاية المطاف على الرغم من كونها نتاج تصوّره للكينونة.

---

(1) R.M. Frank, *The Metaphysics of Created Being according to Abū l-Hudhayl al-'Allâf*، استنبول، 1966، صفحة 24.

(2) «لله قادرٌ أن يظلم ويجور ولكنّه لا يفعل فإنّه «محالٌ أن يفعل الباريء ذلك، لأنّ ذلك لا يكون إلا عن نقصٍ ولا يجوز النقص على الباريء». أورده الأشعري عن أبي الهذيل، مقالات الإسلاميين، تحقيق هيلموت ريتر H. Ritter، فيسبادن، 1963، صفحة 200 (م).

(3) خلافًا لذلك، يرى الشهرستاني أنّ الفكرة قريبةٌ من مذهب جهم بن صفوان [الملل والنحل، ص42] (م).

يتشكّل العالم المخلوق من أجسام، وتتألّف الأجسام من ذرّات (يسميها العلّاف الجوهر)[1] تلازمها أعراض التركيب والتجاور والتماس والاتحاد. هكذا، تتمثّل كينونة شيءٍ بوحدتها المكانية فقط، «المكان» الذي تحتله، الناتج من فعل الخلق الذي منحها إياه هذا العرَض وذاك. إنّه إذًا كونٌ غير مستمر، لا يتمّ فيه النظر إلى الحركة نفسها إلا مثلما يتمّ النظر إلى كون الجسم في لحظةٍ معينةٍ في مكانٍ مغايرٍ للمكان الذي كان فيه في اللحظة السابقة. لكن يمكن أن يكون هنالك نوعٌ من الاستمرارية في كينونةٍ عبر ديمومة بعض الأعراض فيه، كاللون أو الحياة، في حين تلغى كينوناتٌ أخرى وتستبدل بها كَينوناتٌ جديدة.

الإنسان هو أيضًا مركّبٌ جسديٌّ من الأعراض. من بين هذه الأعراض الحياة (التي لا يمكن أن توجد من دونها أعراض الإرادة والمعرفة والتبصّر...) والاستطاعة على الفعل بالاختيار الحرّ بين ضدّين، وكذلك، إضافةً إلى الحواسّ الخمس، العقل الذي هو نفسه حاسّة تسمح باكتساب المعرفة بغضّ النظر عن حالة الجسم، عبر مشاركة معطيات الإدراك مع المعرفة الفطرية والمعرفة المكتسبة. الله هو الذي يخلق مباشرةً هذه المعرفة في القلب. في المقابل، تجعل القدرة على الاختيار الحرّ الإنسانَ مسؤولًا وتميّزه من الكائنات الأخرى عبر جعله يتطلّع إلى المستقبل. في الوصف الذي تقدّمه لنا الاقتباسات والشهادات،

(1) لاحقًا، أصبح هذا المصطلح يشير إلى المادة، وهو معنًى غير ممكنٍ هنا. يحدّد أبو الهذيل «الجوهر الواحد الذي لا ينقسم» (الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق ريتر، إستنبول، 1929-1930، صفحة 311).

ليس سهلًا تحديد حصّة تصميم الإنسان وحصّة تحديده لمصيره: يمكن القول إنّ فعل الإدراك من خلق الله ﷻ، وإنّ الله أو الشيطان هو الذي يقدّم الطابع المرغوب أو المنفّر إلى الذهن، لكنّ العقل يفكّر في هذا الوضع الوجودي لتحديد الخير أو الشرّ الكامن في الأشياء تحديدًا موضوعيًّا؛ حينذاك تقوم الإرادة بالاختيار أو التجنّب.

تقام الصلة بين علم الطبيعة والأخلاق عبر عقيدة «تولّد الأفعال». الإنسان حر، لكنّ الطبيعة محدّدة. ينتج فعل الإنسان من إرادته، لكنّه يؤدّي إلى مفاعيل طبيعيةٍ يمكن أن تغيب عنه. الإنسان الذي يطلق سهمًا ويموت قبل أن يجرح أو يقتل هذا السهم أحدًا يبقى سبب ذلك الفعل؛ لكنّ الإنسان الذي يطلق سهمًا على فريسةٍ ويقتل عرَضًا إنسانًا آخر ليس مسؤولًا إلا عن النتائج المتوقّعة عن فعله الواعي الأول. بصورةٍ عامة، بالنسبة إلى أبي الهذيل، تفترض المسؤوليةُ التفكير.

استقرّ أبو الهذيل في بغداد حين كان في نحو السبعين من عمره، بطلبٍ من الخليفة المأمون، وأقام علاقاتٍ ممتازةً مع الخليفتين التاليين اللذين كانا هما أيضًا يؤيدان المعتزلة. في هذه الحقبة حظي حقًّا بمستمعين. توفّي بعد عمرٍ مديد نحو العام 226-235/ 841-850. من الشائع مواجهته مع قريبه النظّام، وهو مولى فارسيٌّ آخر، مات وهو شابٌّ نسبيًّا بين العامين 220 و230/ 835-845. درس النّظام في البصرة في حلقة العلّاف ومضى هو أيضًا لينهي حياته في بلاط بغداد. كان خطيبًا مفوهًا وشاعرًا، وانتمى إلى فئة «المجدّدين» مثل أبي نواس، وكان معجبًا به.

يبدو وكأنّ عقيدة النظّام تعاكس تمامًا عقيدة قريبه، باستثناء المبادئ المعتزلية الخمسة. فقد رفض الذرّية واعتبر المادّة قابلةً للانقسام إلى ما لا نهاية «إن لم يكن حقًّا، فبالوهم على الأقل»[1]، مثلما يبرهن عليه مثال حبلٍ شدّ على خشبةٍ معترضة علّق عليه معلاقٌ[2] يعبر جزؤه العلوي، الأكثر عرضًا من جزئه السفلي، المسافة نفسها في الزمن نفسه[3]. إذًا، تفترض الحركة الموضعية «طفرةً» نظرًا إلى أنّه لا يمكن لمس كلّ النقاط. وعلى مثال هشام بن الحكم، أعلن النظّام أنّ الأجسام تستطيع التداخل في ما بينها. واستنتج من ذلك أنّ بعضها إذًا في حالة «كمون»[4].

---

(1) المصدر نفسه، صفحة 319.

(2) المعلاق: جسم صلب معقوف (م).

(3) يبدو أنّ المؤلّف دمج مثالين من ثلاثة أمثلةٍ ذكرها مؤرخو البدع نقلًا عن النظّام لتوضيح فكرة الطفرة. المثال الأول مثال نقل دلوٍ لمائة ذراع بحبلٍ طوله خمسون ذراعًا، والثاني مثال الدوّامة، والثالث مثال النملة التي تقطع صخرة (ما يتناهى يقطع ما لا يتناهى).
المثال الأول الذي أورده الشهرستاني: «وشبّه ذلك بحبلٍ شدّ على خشبةٍ معترضةٍ وسط البئر طوله خمسون ذراعًا وعليه دلوٌ معلّق، وحبل طوله خمسون ذراعًا علّق عليه معلاقٌ فيجرّ به الحبل المتوسط فإنّ الدلو يصل إلى رأس البئر وقد قطع مائة ذراعٍ بحبلٍ طوله خمسون ذراعًا في زمانٍ واحد...» أمّا المثال الثاني، فقد ذكره الأشعري (مقالات الإسلاميين): «واعتلّ بذلك بأشياء منها الدوامة: يتحرك أعلاها أكثر من حركة أسفلها ويقطع الحز (أي الطرف الأعلى) أكثر مما يقطعه أسفلها وقطبها... لأنّ أعلاها يماسّ أشياء لم يكن حاذى ما قبلها.» (م)

(4) انظر: J. van Ess, *Das Kitāb an-Nakt des Nazzam und seine Rezeption in Kitāb al-Futyā des Ğahiz*، غوتنجن، 1972.

خلق الله كلّ شيءٍ دفعةً واحدةً، وعبر الزمان تفكّكت الكائنات وظهرت إلى الوجود إفراديًا. تظهِر تعديلات جسمٍ ما الأجسام الملازمة له، كالرماد والدخان والطقطقة، إلخ. على سبيل المثال، في الخشب المحترق، ولهذه الأجسام بعض الصفات الجسمية مثل الطعم واللون والرائحة والصوت... وما كانت العصور القديمة تسمّيه «عناصر» ليست حقًّا أساسيةً وهي أيضًا «متّصلةٌ» في ما بينها مثلما يظهِر التلاعب بالماء الذي يسمح للبخار الحار أو للراسب الترابي بالظهور. وحكمة الخالق هي التي تبقي توازن هذه التداخلات البينية. في المقابل، التأثير الخارجي الذي يعدّل هذا التوازن هو الذي يؤدّي إلى الاختفاء: لا تموت الأفعى بسمّها لأنّها متوازنةٌ بذاتها، لكنّها إذا عضّت إنسانًا مات لأنّ السمّ الذي دخل فيه قد زعزع توازن السمّ الموجود فيه.

فالتغيّر إذًا، ليس إضافة أعراضٍ جديدة، بل الإظهار التدريجي لعنصرٍ كان كامنًا حتى ذلك الحين، ووفق حركة دفعٍ ذاتيّةٍ ملازمةٍ أضافها الخلق»[1] وعنصرٍ كان كامنًا حتى ذلك الحين. العرَض الوحيد هو الحركة التي أدّت إلى انقطاع. كما أنّه مصمّمٌ بالمعنى الواسع جدًّا لـ«مبدأ تغيرٍ ما، كما قالت الفلاسفة، من إثبات الكيف والكمّ والأين والمتى... إلى أخواتها»[2]

---

(1) المؤلّف نفسه، مدخل «النظّام»، موسوعة الإسلام، الإصدار الثاني، المجلد السابع، صفحة 1059أ.

(2) الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، مصدر سبق ذكره، المجلد الأول، صفحة 203.

بالتالي، «إنّ أفعال العباد كلها حركاتٌ فحسب؛ والسكون حركة اعتمادٍ، والعلوم والإرادات حركات النفس»[1].

تمّ تقريب هذه العقائد الطبيعية من الرواقية، وبصورةٍ خاصة من نظرية «الخلط الكلّي» التي استثمرها الغنوصيون والثنويون. وبهدف معارضتهم، استعمل النظّام هذه الأرضية المشتركة لأنّه أكّد أنّ خليط عناصر مختلفة، لا بل متناقضة، يفترض قوةً تجمعها، أي الله. وهذا الله الواحد نفسه هو سبب الخير والشرّ في الخلق. لكنّه لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي وليست مقدورةً له، إذ إنّه اختار بحرّيةٍ ما هو صالحٌ للخلق. لم يخلق الله الكفر؛ فالكفر لا يوجد إلّا عند الإنسان الكافر. يتنازل الله أمام حرّية الاختيار لدى الإنسان لكنّ هذا الأخير مشروطٌ بكونه مزيجًا من بدنٍ ومن روح. الروح مادّيةٌ هي أيضًا، لكنّ اتحادها العرَضيّ مع البدن هو الذي يمنعها من أن تكون خيّرةً دائمًا، ويجعلها تتردّد وتكتشف الشرّ الذي تستطيع اختياره حينئذٍ. يمكن مشابهة الروح بالحياة: فهي تتلقى الانطباعات الحسّية، التي هي أجسامٌ أيضًا (انظر ديموقريطس وأبيقورس) وتمنح الاستطاعة على الفعل. وهذا يؤدّي إلى ضرورة انبعاث الأجسام كي يتلقّى الإنسان الثواب أو العقاب الذي يستحقه.

في فعل المعرفة، يميّز النظّام معيار الحقيقة، وهو معيارٌ ذاتيّ - «اطمئنان القلب» -، عن الحقيقة نفسها، المستقلة عن الأشخاص. وكذلك «قوله في المفكّر قبل ورود السمع[2] أنّه إذا

(1) المصدر نفسه.

(2) أي نزول الوحي (م).

كان عاقلًا متمكّنًا من النظر يجب عليه تحصيل معرفة الباري تعالى بالنظر والاستدلال»[1]. كان له موقفٌ بالغ السخرية من الأحاديث النبوية والقرارات المنسوبة إلى الصحابة، وكذلك كانت لديه حرّيةٌ كبيرة في تأويل الآيات القرآنية التي كان لها أن تربكه. في التطوّر البطيء لمبدأ إعجاز القرآن، حصر هذا الإعجاز في رفعة الرسالة، وأكّد أنّ خصوم محمّدٍ لم يكونوا عاجزين عن منافسته على الصعيد الأدبي، لكنّ المعجزة تمثّلت في أنّهم صُرفوا عن ذلك. كما كان يرفض الخوارق المنسوبة إليه. الغريب مع ذلك أنّ مؤرّخ البدع الشهرستاني نسب إليه فكرة عصمة النبي ﷺ، وإدخاله تلك الأطروحة إلى المدرسة[2]. وتصوّره لمعرفتنا بالله كان بالأحرى عبر النفي: نحن نعلم أنّه موجود وأنّه يستحيل معرفة جوهره أو رؤيته.

كان النظّام الخصم الرئيس لمعمّر بن عبّاد (توفي في العام 215/ 830) الذي كان يطعن في كلّ فقهٍ سلبي ويعدّ الله ذا سلطانٍ فعّالٍ على الدوام. وهو لم يخلق شيئًا غير الأجسام، فأما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام. إذًا، لا ينعكس فعل الله في عالم الظواهر. عيّن معمّر كلًّا كاملًا بمصطلح «معنى» (جمعه مَعانٍ) الذي يترجم عادةً فكرة المفهوم. يحدّد كلَّ معنًى معنى آخر في ما يخص تشابههما أو تباينهما، وهكذا إلى ما لا نهاية وصولًا إلى الله، المحدِّد الأوّل وغير المحدَّد. عبر هذه السلاسل

(1) المصدر نفسه، صفحة 216.

(2) المصدر نفسه، صفحة 210 [المقصود هنا المدرسة المعتزلية (م)]. يعتقد جيماريه D. Gimaret أنّ الأمر يتعلّق بحبكةٍ من الشهرستاني، الراغب في ربط النظّام بالمذهب الشيعي.

اللامتناهية من مبادئ فردنة ماهيّةٍ بالنسبة إلى أُخرى، يستثير الخالق ظهور الأعراض، ويمكن الطبيعة أن تتدخّل لحرف العملية نحو تشكيل أعراضٍ سيئة. تقع حرّية الإنسان بين سلسلة الماهيات التي خلقها الله وتسبُّبِ الطبيعة للأعراض[1].

تضمّ الأجيال الأولى من المعتزلة عددًا من الكتّاب الآخرين الذين تركوا آثارًا في تاريخ البدع، لكنّ أولئك الذين رأيناهم توًّا قدّموا قائمةً لمعظم العناصر الفكرية التي استثمروها في ذلك الحين. ولأنّ عروض العقائد الخاصة ترتبط بكتبٍ قديمة، تتمّ دائمًا بالتقطيع إلى فرضياتٍ وربط كلٍّ منها بهذه السلطة أو تلك، فهي تدور بصورةٍ أساسية حول سجالاتٍ داخليةٍ في عالم الكلام. ونرى مظهرًا شبه كاريكاتوريٍّ لتلك السجالات في شخص المزدار[2] (توفي في العام 226/ 841)، الذي دعي «راهب المعتزلة» بسبب زهده، ولا يمكن إطلاقًا تصويره إلّا بمناقشته لأطروحات زملائه. لكنّه في المقابل يشهد على جهدٍ مثيرٍ للاهتمام بذلته المدرسة لتكون بمتناول الناس عبر الوعظ[3]. تمثّل المظاهر الخارجية للإطار الذي رسمناه رؤًى تفصيليةً متعدّدةً حول الإدراك والألوان والحلم وأحوال الطقس، إلخ.. يستحيل إجمالها هنا.

---

(1) انظر: H. Daiber, *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammar Ibn 'Abbād al-Sulami* (gest. 839 n. Chr.)، بيروت - فيسبادن، 1975.

(2) هو أبو موسى عيسى بن صبيح المزدار، وورد اسمه أيضًا المردار (م).

(3) انظر: J. van Ess, «*Eine Predigt des Mu'taziliten Murdār*», BEO، المجلد 30، 1978، صفحة 307-318.

لكنّ قائمة العناصر الإيديولوجية هذه ليست أقلّ أهمّيةً كما هي. فهي تمثّل جهدًا ملحوظًا لتقديم عقيدةٍ خلقيةٍ تقديمًا عقلانيًّا، وذلك باستعمال ما يتوافر تاريخيًّا للسكان - لا سيّما الفرس - المنضمّين إلى الإسلام؛ أي بالنسبة إلى معرفة الطبيعة، مواد ناتجة من المأثور اليوناني القديم ونقلتها الغنوصية والثنوية. كل مظاهر الطبيعة ملحوظة، من اختزال الواقعي بالصفات إلى الاستبعاد الكلّي لهذه الصفات نفسها. نستكشف هنا بالقدر نفسه الاتجاه الكمي (الذرّية) والاتجاه الكيفي (المعاني). يتأسس العلم الإلهي على فهمٍ متزامنٍ لوضع فكرة الله ولوضع الطبيعة. نجد هنا بلا شكٍّ تأثير المنهج الفقهي واستعمال القياس الذي يسمح عبر الاستدلال بالشاهد على الغائب بالتفكير في شرعية اعتبار هذا العالم سببًا للحياة الأخرى. بذلك، ترتبط السجالات مع الأديان التوحيدية الأخرى ومع أشكال الإسلام التي يُنظر إليها بوصفها لاعقلانية من جانب، ومع مناهج استثمار الإرث القديم من جانبٍ آخر. في هذه الخيمياء، هذه المناهج هي مكان تجلّياتٍ باهرة. أصبحت الذرّية، التي كانت في الماضي تمثّل حاملًا لاستثناء الإلهي من الطبيعة لصالح المصادفة، تفيد في إعادة تقديمه: الذرّات تخلق وتجمع بقوةٍ عليا يمكن أن تزيل هذا العرض البسيط الذي يتمثّل في الجمع وتعيده؛ من جانبٍ آخر، ومثلما لا يمكن الذرَّة أن تنقسم إلى ما لا نهاية، فلا يمكن أن يوجد عددٌ لا نهائي من الذرّات. أمّا عقيدة الخلط الكلي فأصبحت تنادي بقوةٍ موازِنةٍ متسامية.

5. الاعتزال والسياسة

لا يشكّل الاعتزال حزبًا، ولا حتى اتجاهًا سياسيًّا. إذ نجد عند المنتمين إليه مواقف شديدة التباين بصدد تتابع الخلفاء، من الموقف الأكثري الذي يقبل معطيات الأمر الواقع بوصفها الأفضل إلى موقفٍ أكثر حصريةً، مستلهمٍ من الشيعية، يبدو وكأنه يعود للميل الشخصي أو للانتماء السوسيولوجي أكثر ممّا يعود للتفكير.

لكن هنالك حالة الأصمّ المميزة، والذي برّر حكمه على الفاعلين التاريخيين بعودةٍ إلى مظهر «فوضوية» النجدات، مجادلًا بأنّ الجماعة العادلة تستطيع الاستغناء تمامًا عن إمامٍ لها. إذًا، الإجماع وحده الذي تحرّكه اعتباراتٌ عمليةٌ أمام الضعف البشري، هو الذي حسم الأمر. لذلك، يكون القرار الذي يصدر عنه غير قابلٍ للنقض. لا يكون التمرّد شرعيًّا إلّا باتفاقٍ إجماعيٍّ وضدّ مغتصبٍ للسلطة بالعنف. في المقابل، يؤدّي معيار الفعاليّة إلى أن يعدّ الوجود المتزامن لحاكمين في الجماعة مقبولًا، بشرط أن يعملا بالتنسيق في ما بينهما. يسمح ذلك بصلةٍ أفضل مع السكان. وإذا كان عدد العلماء كبيرًا بما يكفي لتجنّب التحايل والمناورات، فهم قادرون على الاشتراع. تؤدّي ضرورة الإجماع إلى رفض الأحاديث المنقولة عبر طريقٍ واحدة؛ لكن نظرًا إلى أنّ العقل هو المعيار النهائي، ينبغي اتّباع القاضي الآثم في حال برّر حكمه على نحوٍ سليم.

لم تكن علاقة المدرسة بالسلطة بسيطةً أيضًا. فبعض الخلفاء عادوها إلى حدّ أنّ هارون الرشيد سجن بشر بن المعتمر (توفي في

العام 210-226/ 825-840)، مؤسس الفرع البغدادي، بتهمة التشيّع. لكن من العام 198/ 813 إلى العام 233/ 847، حاباها بقوّةٍ الخليفة المأمون والخليفتان اللذان أتيا بعده. وللمفارقة، كانت هذه المحاباة سبب خسارة تلك المدرسة لجمهورها. يبدو أنّ السلطة هي التي أرادت استخدام الفقهاء لتأكيد دينٍ صراطيٍّ وبالتالي توحيد الإمبراطورية. وقد لعب بعض أولئك الفقهاء اللعبة باقتناعٍ كبير، فاستعملوا مفهوم التكفير ضدّ خصومهم العقيديين. أدى إعلان أطروحة الطابع المخلوق للقرآن ونفي رؤية الله في الآخرة كعقيدةٍ للدولة في العام 212/ 827 إلى مقاومات، لا سيّما بين صفوف الشعب البسيط. أما الطبقات العليا فقد احتمت خلف الحقّ في «التقيّة». بدورها، سبّبت المقاومات محنةً حقيقيةً أدّت كتأثيرٍ معاكسٍ إلى إبراز شخصياتٍ كانت حتى ذلك الحين هامشيةً، لكنّ الجمهور ضخّم رفضها، لا بل ضخّمها إلى أسطورة. دعي ابن حنبل - هذه الشخصية البارزة التي منحت المذهب السنّي الرابع اسمها -، على يد أحد أقاربه إلى جدالٍ علنيٍّ أمام الحاكم، تحوّل لاحقًا إلى محاكمةٍ وملاحقة.

يتجلى انضمام المعتزلة إلى هذه المقاومة على الصعيد العقيدي بتطوير حق التمرّد، الذي يفترض بالنسبة إلى كلّ الكتّاب إجماعًا، إمّا متوافقًا عليه، أو بفضل الكاريزما. وهو يتطلّب شرطين لتطبيقه: الشرط الأول توافر قوةٍ كافية لإزاحة الإمام الظالم، مع إدانة كلّ فعل احتجاجٍ يائس؛ والشرط الثاني مبايعة إمامٍ عادل، لا تعترف المدرسة بأنّه كذلك إلّا إذا كان يدين بتصورها حول الوحدانية الإلهية ويؤمن بحرّية الاختيار. يأمر

المبدأ المعتزلي الخامس (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) بشنّ الحرب على من لا يقرّون هذا التصوّر.

أكثر النصوص التي وصلتنا من هذه المدرسة تطورًا حول هذا الموضوع هي دراساتٌ للأديب الشهير الجاحظ (160/ 776-255/ 868-869)[1] وكان تلميذًا متحمّسًا للنظّام، ولو أنّه كان متحفّظًا أحيانًا. اعترف الجاحظ بإمكانية الوصول إلى الإمامة بالانتخاب أو بالاتفاق الإجماعي، لكنّه في الوقت نفسه اهتمّ بصورةٍ خاصّةٍ بإزاحة الطاغية أو مغتصب السلطة. بالنسبة إليه، وحدها الخاصّة تستطيع تعيين الإمام، إذ تميل العامّة إلى أن تُطوّع. فضلًا عن ذلك، ينبغي أن يكون الطاغية قد وصل إلى مرحلة الكفر بقمعه للمؤمنين وإهماله لواجبات الأمّة. لكنّ الجاحظ كان بصورةٍ خاصّةٍ حسّاسًا لحظوظ النجاح؛ فإذا لم تكن واقعية، ليس هنالك أي التزامٍ بالتمرّد وينبغي تطبيق مبدأ التقيّة.

أفضت المقاومات الشعبية لمحاولة السلطة إجراء توحيدٍ عقيدي إلى إطاحتها ووصول المتوكّل إلى الخلافة. بعد عامٍ جهد فيه المتوكّل لتصفية خصومه، أسّس في العام 234/ 848 نوعًا من التعليم الرسمي كان فيه محدّثون قام هو نفسه بتعيينهم، يشرحون من على المنابر أحاديث تناقض مختلف المدارس الفقهية، ثمّ أصبح الكلام موضوع إدانةٍ بوصفه إحدى هذه المدارس. حينذاك، تمّت ملاحقةٌ أخرى ضدّ منتصري الأمس. في النصوص التي تنقل

(1) انظر: Ch. Pellat, *«L'imamat dans la doctrine de Ğāhiz»*, SI، XV، 1962، صفحة 23-52.

لنا هذه الأحداث المختلفة، يلعب المؤلّفون على مكوّنين من الجذر نفسه: لئن كانوا يقدّرون أنّ الشخص الذي يتحدّثون عنه قد عانى ظلمًا، فهم يتحدّثون عن محنة، لكن إذا كان قد شارك في قمعٍ يؤيّدونه، فلا يتحدّثون إلّا عن امتحان. فقَد الكلام حظوتَه في عيون الجماهير لصالح انتقالٍ للمأثور وللفقه، لكنّه واصل الوجود، بما في ذلك شكله المعتزلي، غير أنّ دينًا صراطيًّا آخر حلّ محلّ هذا الشكل، سوف نراه لاحقًا ويبقى أن نذكر بواكيره.

6. ظهور كلامٍ سلفي

حدثت ظروفٌ سياسيةٌ همّشت المعتزلة؛ غير أنّ عقلانيتها كانت قد ضمّت إليها المؤمنين المرتبطين بالوعّاظ الشعبيين والمحدّثين من جانب، وكذلك عددًا من العلماء. ولئن كان أمرًا مقبولًا وجود تبايناتٍ في الفقه - حتى إذا كانت تلك التباينات تعظّم بوصفها لطفًا إلهيًّا - فقد صعب قبول ذلك بالنسبة إلى مسائل الإيمان. وأولئك أنفسهم الذين كانوا يروّجون لاجتهاد الرأي في المجال الفقهي لم يكونوا يؤيّدون الكلام بالضرورة، من حيث إنّه لم يكن يعتمد القرآن والسنّة فحسب، بل مفاهيم نابعةً من التاريخ الوثني القديم كذلك.

كان لهذا التحفّظ أصداء وصلت إلى عالم المتكلّمين، حيث يقدّم لنا الفارسي النجّار[1] (توفي نحو العام 231/ 845) مثالًا لموقفٍ مخفّفٍ إلى حدّ تناقض تمثيلات مؤرّخي البدَع له. الأرجح

(1) الحسين بن محمد (م).

أنّ مقرّبين منه استثمروا أفكاره في الصراع ضدّ ابن حنبل. حول مسألة صفات الله، تلقّف النجّار فكرة ضرار بصدد طابع الصفات السلبي تمامًا: تأكيد وجودها عند الله يعني ببساطةٍ أنّه منزّهٌ عن النقص المعاكس. يبدو أنّ النجّار كان قريبًا من المعتزلة في تأكيد الطابع المخلوق للكلام الإلهي، وعدّه مجرد عرضٍ إذا قرئ، وإذا كُتب فهو جسم. في المقابل، يقال إنّه عارض المعتزلة بإقراره القدرة الإلهية في الخير والشرّ معًا. فالله هو خالق أفعال العباد، واستطاعة الإنسان مرافقةٌ فقط لفعله، تُخلق في الوقت نفسه الذي يُخلق هو فيه، ولا تبقى بعده. يبدو ذلك انعكاسًا لعلم الطبيعة لدى هذا المؤلّف الذي عدّ الأجسام تجمعًا لأعراضٍ من دون ماهيّة، يعيد الله - الحقيقة الدائمة الوحيدة - خلقها باستمرار. لم يكن هنالك ما يخفّف قدريّته الصارمة سوى تصوّرٍ للطفِ إلهيٍّ يسمح باكتساب الإيمان. شاعت أفكار النجّار في المقاطعات الشرقية من الإمبراطورية في عهد ازدهار المعتزلة. وتلقّف الأشعري تصوّره للاستطاعة، حيث أنجز عقيدةً أكثر ترددًا في شكلها.

لكنّ المحنة أدّت أيضًا إلى ممارسة أشخاصٍ مقرّبين من السلفيين للكلام، رغبوا في مواجهة الفقهاء بأسلحتهم نفسها. أبرز الأمثلة هو في البصرة نفسها ابن الكلّاب[1] (توفي نحو العام 241/ 855)، الذي ارتبط بصورةٍ خاصّةٍ بالسجال بصدد طبيعة القرآن: لأنَّه كان يدحض تصوّر المعتزلة، فقد أشاعوا أنّه كان تلميذًا للنصرانيين وأوشك على اعتناق المسيحية قبيل وفاته. وقد

(1) هو أبو محمد عبد اپ بن سعيد بن كُلّاب القطان البصري (م).

برّروا أطروحة الطابع المخلوق للكلام الإلهي عبر تسخيف الأطروحة المعاكسة: «إذا كان كلام الله أزليًا...»، فالأوامر التي يتضمّنها تكون أزليةً، والحال أنّ هذه الأوامر موجّهةٌ إلى كائناتٍ زمانيةٍ وتخصّ العدَم في غياب تلك الكائنات؛ كلام الله صفةٌ غير قابلةٍ للتعديل، وهو يناقض مختلف القواعد التي وجّهها إلى مختلف الشعوب وعددًا من قصص الأنبياء؛ ينبغي ألّا يكون كلام الله مقسّمًا إلى فئاتٍ إعرابيةٍ مثلما هي الحال بالنسبة إلى القرآن؛ إلخ. واستنتجوا من ذلك أنّ كلام الله قد أُنتج إمّا لحظة ظهور الخلق في حالة أمر الوجود، وإما لحظة تتوجّه الأوامر والنواهي والأخبار إلى نبيٍّ يصبح حينذاك موضع هذا الكلام. الله لا يخلق الكلمات التي تفترض جسمًا، بل يخلق الفكرة. ولئن كان القرآن بالعربية، فلأنّ محمّدًا كان يتكلّم بهذه اللغة. يعترض ابن الكلّاب على ذلك بأنّ كلام الله ليست له طبيعة كلام البشر نفسها ويميّز بين الكلام وبين التعبير المادي عنه. وما يجعل الكلام كلامًا هو أنّه نقيض الصمت والخرس. عند الإنسان، يتطلّب ذلك إنتاج أصوات، لكنّ الأمر ليس كذلك عند الله ﷻ، حيث يبقى معنًى فريدًا، متمايزًا عن رسمه في الحروف التي تشكّل تنوّع القراءات، متميّزًا أيضًا عن تعبيره الروحي الذي يتبدّل وفق موضوع الخطاب والفرد الذي يتوجّه إليه هذا الخطاب. كان الله متكلّمًا منذ الأزل، لكنّ كلامه لم يكن دائمًا أمرًا أو نهيًا أو خبرًا؛ لم يصبح كذلك إلّا حين أصبح لله مستمعون. وبفعل تصميم الكلام على هذا النحو، يمكن أن يكون صفةً إلهيةً موجودةً في الله منذ الأزل. غير أنّ ابن الكلّاب لم يبرّر انتقال النعت (الله المتكلّم منذ الأزل) إلى

المصدر (كلامه يبقى فيه). وهو سؤالٌ يزيد من دقّته أنّه كان يقرّ منح الله كلّ صفةٍ تنجم عن وصفٍ له، حتى إن لم يرد في القرآن. هنالك صعوبةٌ أخرى في فكره، تتمثّل في أنّ كلام الله لا يُسمع، لذلك كان يفسّر حرفيًّا المقطع القرآني الذي يوصي بحماية المشرك الذي يطلب ذلك ﴿...حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التّوبَة: 6]، لكنّه لم يفعل ذلك حين يقول الله ﷻ لموسى: ﴿...فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ﴾ [طٰه: 13]، دون أن يقدّم تفسيرًا لهذا النوع من الإدراك.

كما اصطدم ابن الكلّاب بالمعتزلة حول مسألة الصفات، من دون أن ينضمّ مع ذلك إلى السلفيين. بالنسبة إليه، الصفات ليست مماثلةً ولا غير مماثلةٍ لجوهر الله، وعلى الرغم من وجود صلاتٍ حميمةٍ بينها، فهي ليست متماثلةً ولا غير متماثلة. وهي صيغةٌ غامضةٌ إلى حدٍّ ما، يزيد من صعوبة فهمها أنّ ابن الكلّاب كان يضع كلّ الصفات في المستوى نفسه، من دون أن يميّز مثل المعتزلة صفات الجوهر من صفات الفعل، بل إنّه كان يضمّ إليها التشبيه: القول إنّ الله «استوى على عرشه» يعني أنّه هناك بجوهره، لا كجسمٍ محدّد الموقع.

في ما يخصّ الفعل البشري، انضمّ ابن الكلّاب إلى فكرة أنّ استطاعة الإنسان تُمنح له في زمن الفعل نفسه؛ وعلى الرغم من أنّه يستطيع استعمالها للطاعة وللعصيان معًا، فخلاصه أو إدانته محدّدان مسبقًا على كل حال.

من بين من أيّد أفكار ابن الكلّاب، نذكر الحارث المحاسبي (165/ 781-243/ 857) الذي ولد في البصرة وذهب إلى بغداد في وقتٍ باكر. سوف نتطرّق إليه بصورةٍ خاصّةٍ في

الفصل المكرّس للصوفية. لكنّه تميّز فيها بطابعٍ ذهنيٍّ أكثر تطورًا في فكره[1]. وفي الوقت نفسه الذي دحض فيه عقلانية المعتزلة، فكّر في ماهية العقل ومعناه. في عملٍ حول فهم القرآن[2]، كتب في زمن المحنة، نادى بالطابع غير المخلوق لكلام الله، لكن من دون تحديد إن كان يشير في ذلك إلى القرآن. وأكّد فيه أيضًا وجود الصفات الإلهية وأزليتها. في المقابل، استعمل القياس بلا تحفّظ، ما جرّ عليه عداء ابن حنبل.

في مواجهة فكرة أنّ القرآن عقلانيٌّ بالكامل - وهي فكرةٌ تتضمّن الكلام - أشار المحاسبي إلى ضرورة وجود فعلٍ إلهي على قارئه. وقد ميّز ثلاثة مظاهر في الكتاب: مديح الله لنفسه، الذي يتضمّن قراءةً صوفيةً وجّهها بصورةٍ خاصّةٍ نحو «الوعد والوعيد»؛ - المعلومات حول العالم الماضي والحاضر والمستقبل، الذي ينبغي قراءته فقهيًّا باستعمال القياس؛ - التشريع، الذي درس من أجله بصورةٍ خاصّةٍ مسألة النسخ. إذًا، موقف المحاسبي حرٌّ إلى حدٍّ ما بالمقارنة مع الميول السائدة في عصره. ويتجلّى ذلك أيضًا في استعماله لمصادر الشرع: لئن كان قد شدّد على قيمة القرآن، فهذا لم يمنعه من ذكر آياتٍ حذفت من النسخة النهائية؛ كما أمكنه أن يعارض إجماع حقبةٍ أحدث بحقبة صحابة النبي ﷺ الذين عاب عليهم إبقاءهم لالتزاماتٍ لم تعد الظروف تتطلّبها؛ أخيرًا، استعمل بحرّيةٍ كبيرةٍ تقييدات محقّقي الأحاديث.

---

(1) انظر: J. van Ess, *Die Gedankenwelt des Hārit al-Muhāsibī*، بون، 1961.

(2) العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القوتلي، بيروت، 1971.

الفصل 11

التعبير العربي عن الفكر المسيحي

لئن كان المؤلفون المسلمون قد عرفوا، في القرن الثالث/ التاسع، المشكلات نفسها التي عرفها أوائل المؤلفين النصارى قبل ستة قرونٍ من ذلك، فقد كان العرب النصارى يمتلكون فكرًا متطورًا جعلوا مهمّتهم «انثقافه[1] مع محيطه». تمثّلت صعوبتهم الرئيسة في أن يسمعهم الآخرون في إطارٍ اجتماعيٍّ - سياسيٍّ اقتصر فيه وضعهم على معاملتهم بتسامحٍ وخضعوا فيه لدين دولةٍ يحكمهم نصّه المقدّس (تبع قرارَ المتوكّلِ ضدّ الكلام قرارٌ آخر في العام 236/ 850 يفرض على النصارى وضع علاماتٍ مميّزةٍ ويأمر بتسريح كلّ الموظفين من غير المسلمين).

كانت علاقة المؤلفين النصارى باللغة العربية ملتبسة. فسابقوهم هم الذين اخترعوا كتابتها النوعية في منطقة الحيرة في القرن الخامس الميلادي، ما سمح بتحرير مختاراتٍ توراتيةٍ ومجموعاتٍ عباديّةٍ أثّرت في الكتبة المكلّفين، في العصر الأموي، بكتابة القرآن[2]. هذا من جانب. لكن من جانبٍ آخر،

---

(1) الانثقاف: هو الاندماج في ثقافة بلدٍ وعاداته (م).

(2) انظر: A.-L. de Prémare, *Les fondations de l'islam*، مصدر سبق ذكره، صفحة 227 وما يليها.

أقحم طابع القرآن الأدبي في الأذهان فكرة وحدةٍ بنيويةٍ بين الإسلام والعروبة. هكذا، تم تفضيل استعمال السريانية لبعض الوقت للحفاظ على نوعيةٍ معيّنة. لكنّ العربية فرضت نفسها لغةً للتواصل وللثقافة في آنٍ معًا، بحيث ظهرت منذ نهاية العهد الأموي أولى النصوص المسيحية المكتوبة بها، وهي نصوصٌ هدفت إلى الدفاع عن إيمان أهل الذمّة ضد هجمات أتباع دين الدولة، وكذلك لتحديد موضع طائفتهم بالنسبة إلى السُّلطة. لكنّ تلك النصوص تجاوزت ذلك بسرعةٍ كبيرةٍ للهجوم على الفقهاء المسلمين، من دون أن يفضي ذلك إلى حوارٍ حقيقيٍّ لم تكن البنية التراتبية للإمبراطورية تسمح به.

1. عرض اللاهوت المسيحي بالعربية

تأتي أقدم الشهادات المعروفة عن لاهوتٍ مسيحي باللغة العربية من ديرَي مار سابا ومار خاريطون الملكانيين في فلسطين، حيث تمّت في مطلع القرن الثامن الميلادي ترجمة نصوص سير حياة قدّيسين وسيرٍ تاريخيةٍ محلية، وتطوير دفاعٍ عن الدين يمكن مقارنته بما كتبه القدّيس يوحنّا الدمشقي باليونانيةِ في العهد نفسه. في العام 738 بعد قيامة المسيح، كتب «مجمل مظاهر الإيمان» بأسلوبٍ حيادي غير فلسفي، يستند إلى التوراة والقرآن وكذلك إلى مماثلاتٍ مستعارةٍ من الطبيعة.

غير أنّ النقلة الحاسمة تحقّقت على يد الملكاني ثاوذورس أبي قرّة (نحو العام 133/ 750 - نحو العام 205-210/ 820-825) الذي ألّف إلى جانب أعماله باليونانية دراساتٍ باللغة

العربية بقي لنا منها نحو اثنتي عشرة دراسة. تمثّل الدراسة المتعلقة بتكريم الإيقونات[1] شكلًا من الانتقال بين اللاهوت اليوناني التقليدي وبين الدفاع الذي يتطلّبه الوضع الجديد. وقد استأنفت هذه الدراسة سجال القدّيس يوحنّا الدمشقي ضدّ الأباطرة البيزنطيين محطّمي الإيقونات، لكنّها هدفت أيضًا إلى الردّ على اعتراضات المسلمين على استعمال الصور ولتشجيع النصارى المتأثرين بهذه الاعتراضات على الثبات في دينهم. تستند المحاجّة بصورةٍ خاصةٍ إلى المأثور وإلى نقاش قِدَم بعض نقوش الوصايا المتصلة بالقدماء، غير أنّها قدّمت كذلك الموضوعة الفلسفية الخاصة بالصلة بين الدالّ والمدلول لإظهار دور المحسوس في مقاربة اللامرئي. بالأسلوب نفسه الذي تتسامى فيه المادّة حين توسَم أو تكتَب، تُظهِر الصورة (وهي الكلمة التي يستعملها أبو قرّة ليضمّنها الأسماء والرموز) وجودَ الإلهي، فتتفوّق على الكتاب بأنّها متاحةٌ للجميع.

تميّز القرنان العباسيان الأولان بأدبٍ كاملٍ من المناظرات والتفنيدات[2]. وقد تمّت دراسة هذا الأدب في العصر الحديث في إطار الحوار الإسلامي المسيحي لإظهار وجود مبادلاتٍ بين الجماعات في زمنٍ ما. صحيحٌ أنّ بعض النصوص يشهد على

(1) ثاوذورس أبو قرّة، دراسة تكريم الإيقونات، تحقيق ديك I. Dick، جونية، 1986، صفحة 205-207.

(2) أشهر هذه الأعمال حققه وترجمه كاسبار R. Caspar: «*Les versions arabes du dialogue entre le Catholicos Timothée Ier et le calife al-Mahdī*»، IC، 3، صفحة 107-175.

حسن نيّة الطرف المسلم لمعرفة ما هو الآخر حقًّا، لكنّها نادرة؛ وفي معظم الأحيان، تغطّي اللياقة النسبية للحوار مستوًى بدائيًّا للتفكير إلى حدٍّ ما، وهي لياقةٌ لا تخلو من بعض تسامح الحائز على التفوق الاجتماعي من جانبٍ، ولياقة وارث الثقافة الأكثر قِدمًا من الجانب الآخر. تعلّق الأمر بصورةٍ خاصةٍ بتقديم استعاراتٍ تسمح بالتغلّب على النفور الذي تستدعيه عند المسلمين أسرار الثالوث المقدّس والتجسّد.

جهد اليعقوبي أبو رائطة التكريتي (توفي في العام 220/ 835) لتجاوز مرحلة الاستعارة برسم نظريةٍ للمماثلة. لتحقيق ذلك، استعمل مصطلح «قياس»، لكن من دون أن يعطيه المعنى الدقيق الذي اتخذه في الحقبة نفسها في الفقه أو في النحو العربي، فتأرجح المصطلح لديه بين المقارنة والحجّة. وهو يقول إنّ المماثلة تفترض تشابهًا جزئيًّا فقط بين المصطلحين، وإلّا اختلطت مع القياس. تمثّلت المفارقة إذًا في الاضطرار إلى التركيز على نقاط عدم التشابه لتوجيه المحاوِر إلى الاتجاه المطلوب[1].

لمدة قرنين، سوف يضاعف المؤلّفون النصارى الصور، الموحية أحيانًا والمسلّية فقط أحيانًا أخرى. ولن تؤثّر هذه الصور إلّا في أناسٍ مقتنعين أصلًا. هكذا، توجّب أن تضاف إليها حججٌ عقلية. كان أبو قرّة قد جمع المظهرين معًا. فقد شارك في حركة

(1) *Die Schriften des Jacobiten Habīb Ibn Hidma Abū Rā'ita*، تحقيق وترجمة غراف G. Graf، لوفان، 1951، صفحة 12، 17، 114.

المناظرات، غير أنّه ترك أيضًا دراساتٍ لاهوتيةً محضة، تهدف إلى توضيح عناصر الإيمان. لكنّه فسّر باليونانية المصطلحات الفلسفية التي اضطرّ إلى استعمالها، مثل الماهية والفرد والأقنوم والشخص والطبيعة، إلخ.[1]، لأنّ اللغة العربية لم تكن بعد مستعدّةً للتعبير عن هذه النزوعات التقنية.

كان القدّيس يوحنّا الدمشقي قد أشار إلى أنّه إذا كانت نوعية الماهية الخاصة بالجوهر قابلةً للتطبيق على الله، فنوعية دعامة الأعراض ليست كذلك. وبالتالي، كان يميل إلى رفض استعمال هذا المفهوم للتحدّث عن الثالوث المقدّس، وفضّل، على مثال آباء الكنيسة، التحدّث بمصطلحات العام والخاص: «في العام، سوف نجمِل بصورةٍ خاصّةٍ مفهومي الماهيّة والطبيعة؛ سوف يشمل الخاصّ الشخص أو الأقنوم، والخاصيّة. هذه هي بالفعل المفاهيم الفلسفية الرئيسة المعتمَدة في تفسير مبدأ الثالوث»[2]. من جانبٍ آخر، أدّت المناظرات بين أتباع مدارس مختلفة في دراسة المسيح إلى تحديد المفاهيم بدقّة: في مواجهة أنصار الطبيعة الواحدة للمسيح، ميّز يوحنّا الدمشقي بين الطبيعة والأقنوم، حيث يعرّف الأقنوم بخصائص التمايز، وأظهر أبو قرّة الصلة بين الطبيعة والبرسوب (الوجه) (بنسخ الكلمة اليونانية prosopon؛ عين أحيانًا)، حيث تتضمّن الطبيعة الكمونات المشتركة ويكون البرسوب ما يُنسَب إليه الفعل نفسه. من الممكن

(1) انظر: *Patrologie grecque*، المجلد 47، العمود 1469-1492.

(2) R. Haddad, *La trinité divine chez les théologiens arabes (750-1050)*، باريس، 1985، صفحة 135.

إذًا الانتقال من المستوى الإنساني (طبيعة في عدّة أشخاص) إلى المستوى الإلهي (طبيعة بثلاثة أشخاص). لكنّها جميعًا تميّز طبيعة الأقانيم بوصفها المشترك في الخاص.

كذلك، أخذ اللاهوتيون العرب عن الدمشقيّ تحليله المزدوج للأقنوم بوصفه ثبوتًا بذاته من جانب، وماهيةً أو طبيعةً تحدّدها خصائص تمايزٍ من جانبٍ آخر. وقد ربط كثيرون بين الاثنين عبر القول إنّ الثبوت، الذي يمثّل الشخص، **يخضع** لخصائص الفرد المميزة.

في الواقع، جعلت انقسامات الكنائس المسيحية والتباعدات الجغرافية ضمن طائفةٍ مسيحيةٍ واحدةٍ توحيد المصطلحات أمرًا مستحيلًا. كان تأثير أرسطوطاليس عبر بورفيروس معتبرًا، وكذلك تأثير آباء كل كنيسة، اليونانيين منهم والسريان. هكذا، لم يستعمل اليعقوبي أبو رائطة أبدًا كلمة وجه، مثلما فعل الملكاني أبو قرّة، إشارةً إلى شخصٍ إلهي، بل للإشارة إلى علاقة فقط. وقد استعمل بصورةٍ خاصّةٍ تعبير «شخص»، وهي ترجمةٌ حرفيةٌ طعن فيها أبو قرّة بوصفها تشبيهًا. كما أنّه نقل نقلًا صوتيًّا كلمة *prosopon* لتصبح «برسوب». من جانبٍ آخر، «يتلاعب اللاهوت المسيحي المعبّر عنه بالعربيّة بمفرداتٍ تتناقض مع المفردات الإسلامية في أكثر من نقطة»[1] (رشيد حدّاد). سيكون هنالك فراقٌ إذًا حول هذه النقطة، حيث كان المؤلّفون المسلمون يشدِّدون إمّا على الوفاء للفلاسفة اليونانيين (الكندي) وإما على المطالبة فقط بمفرداتٍ صارمة

---

(1) المصدر نفسه، صفحة 181.

(الورّاق)، وكان النصارى يدعون إلى البحث في المعنى العميق الكامن خلف تعبيرٍ هو بالضرورة غير صحيح.

تعود الصعوبات التي اصطدم بها المؤلفون النصارى في هذا الصدد بصورةٍ خاصّةٍ إلى أنّهم استعملوا مفهوم الصفة، مثلما فعل المسلمون، ومفهوم الواحد، مثلما فعل الفلاسفة اليونانيون، لكن بمعانٍ مغايرةٍ لتلك التي استعملها هؤلاء وأولئك. هكذا، انطلق المؤلّفون السريان من التمييز الذي أقرّ به المتكلّمون بين صفات الجوهر وصفات الفعل، لكنّهم اتخذوا موقفًا مغايرًا لموقف المعتزلة وأهل السنّة. على سبيل المثال، أضاف أبو رائطة أنّ الصفات الأولى (التي يضع ضمنها الحياة والحكمة) هي **في الآن نفسه** متجانسةٌ ومتغايرة: متجانسةٌ في ما يخصّ الجوهر لأنّها لا تستطيع تعيين الجوهر إلّا بكلّيته، لكنّها متغايرةٌ في ما يخصّ الأشخاص، مشيرًا لا إلى ماهيّتها، لأنّ ذلك يعني إدخال أجزاءٍ في الله، لكن إلى العلاقات في ما بينها. وقد سمحت هذه المسافة التي اتّخذها مريدو أبي رائطة من المسلمين لأحدهم، وهو نونا النصيبيني (توفي بعد العام 248/ 862) بإدخال صنفٍ ثالثٍ من الصفات: صفات المجد (الخلود والأبدية والقدرة الكلية، إلخ.). وقد انضمّ بذلك إلى استبصارٍ للملكاني أبي قرّة الذي أسّس برهانًا على التثليث يستند إلى السيادة (الرئاسة): مثلما سيكون غير لائقٍ بالله ألّا تكون الرئاسة إلّا صفةً للفعل، ما يجعلها لا توجد إلّا انطلاقًا من الخلق، ينبغي الإقرار بأنّها صفةٌ داخليةٌ تتصّل بجوهره، مثل صفة الآب على ابنه.

حول موضوعة الواحد، استعاد المؤلّفون العرب النصارى

بطيب خاطرٍ تصوّراتٍ من النمط الفيثاغورسي أغوت آباء الكنيسة في القرون الأولى ونجدها مرةً أخرى حتى في كتاب «في الموسيقى *De Musica*» للقديس أوغسطين. على أثرهم، وعبر جعل الواحد منبع كلّ كائن، دحضوا الوحدانية الرقمية لصالح وحدةٍ متعدّدة. هكذا، لم يتحدّثوا عن تثليث الله أو عن التثليث في الله، بل عن «تثليث الوحدانية». بل تجرّأ أبو رائطة والنسطوري عبد المسيح الكندي على الانطلاق من الصيغة القرآنية ﴿...لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشّورىٰ: 11] ليخلصا إلى أنّ الوحدة العددية التي يؤكّدها الإسلام تماثل الله بالإنسان؛ ولمّا كان الله لا يستطيع أن يقبل أن يوصف بوحدةٍ جنيسة، فالوحدة الوحيدة التي تبقى هي الوحدة النوعية، تلك التي تشمل في الآن عينه الفردي والزوجي، من دون تكرار، أي الثالوث.

كان إغواء استثمار الصيغ القرآنية قويًّا. حين يتحدّث الكتاب عن كلمة الله وروحٍ منه، يبدو ذلك وكأنّه استعادةٌ لمصطلحات مأثور آباء الكنيسة كلّه. لكنّ ذلك موجودٌ في مقطعٍ [النِّسَاء: 171] يطبّق فيه المصطلحان **في الآن عينه** على عيسى بن مريم عليه السلام[1]. ولا يتردّد كتابٌ ملكانيٌّ مجهول المؤلّف، تمّ تأليفه في الفترة الفاصلة بين القدّيس يوحنّا الدمشقي وأبي قرّة، بعنوان «تثليث الله الواحد» في استعادة هذا المقطع كما هو، على الرغم من أنّ معنى هذه الكلمات كان قد تغيّر بالكامل لأنّ النصّ القرآني يأتي بعد تأكيد أنّ عيسى عليه السلام ما هو إلّا رسول. بدأ المؤلّفون اللاحقون

(1) يتجاهل القرآن تسمية يسوع، وهي التسمية التي يستخدمها العرب النصارى، إشارةً إلى المسيح.

يتظاهرون بنسيان هذا الخطر المزدوج - خطر الخلط بين شخصين في الثالوث وخطر انزلاق المعنى - وعدّوا ثلاثية الله والكلمة والروح أفضل صيغةٍ دفاعية؛ لكنّهم اضطروا في نهاية المطاف، بعد قرنٍ من ذلك، إلى اللجوء إلى صيغٍ أكثر فلسفيةً. دفعتهم إلى ذلك ضرورة دحض صيغةٍ قرآنيةٍ أخرى، تنكر كل فكرة التوالد لدى الله [الإخلاص: 3]: أصبح ضروريًا تمييز التوالد الجسدي، الذي يحيل إليه كتاب المسلمين المقدّس، عن الشكل الرمزي لـ«يلد...»، التي سيؤدّي نفيها إلى نفي كلّ صفةٍ أخرى.

2. المواجهة مع الاعتزال

لئن كان اللاهوتيّون النصارى قد جهدوا لدحض اعتراضات المسلمين، فلم يبدُ أنّهم قد تواجهوا تواجهًا مباشرًا مع نظرائهم في دين الدولة. والنقاشات العامّة التي يتحدّث لنا عنها كتّاب الحوليّات والأدباء لم تكن تهدف إلّا إلى تقديم تبريرات؛ يبدو أنّ التأمّلات العميقة لدى الجانبين كليهما كانت للاستعمال الداخلي خصوصًا. ونحن نعلم أنّ عدّة متكلّمين قدامى قدّموا ردودًا على النصارى عمومًا (لا سيّما ضرار بن المردار والعلّاف)؛ لكنّ هذه الردود فقدت، خلافًا لكتاب الجاحظ حول هذا الموضوع[1]. غير أنّ انتماء الجاحظ إلى المعتزلة لا ينضح من كتابته. في المقابل،

(1) كتاب الردّ على النصارى، حققه جزئيًا ج. فينكل J. Finkel بعنوان: *Three Essays of Abū 'Othmān 'Amr b. Bahr al-Jāhiz*، القاهرة، 1962 (الطبعة الثانية)؛ ترجمه علّوش I.S. Allouche: *«Un traité de polémique christiano-musulmane au IXe siècle»*, *Hespéris*، 26، 1939، صفحة 123-155.

هو مهمٌّ بوصفه أوّل من فسّر ماديًّا اتهام القرآن لليهود والنصارى بأنّهم حرّفوا الكتب المقدّسة. فقبل ذلك، لم يكن يتمّ التحدّث إلّا عن تحريف المعنى والتفسير. لعب الجاحظ على التباينات بين الأناجيل الشرعية الأربعة، وعدّها غير متوافقةٍ مع وحيٍ إلهيٍّ لا يمكن أن يكون في رأيه إلّا «تنزيلًا» لا يتدخّل فيه الإنسان، فاتّهم النصارى بكلّ بساطةٍ بأنّهم قد زيّفوا نصوصهم المقدّسة. ويكون بذلك أصل نزوعٍ أصبح غالبًا في العلاقات الإسلامية - المسيحية، على الرّغم من عدم انضمام مؤلّفين بارزين إليه.

نعرف كذلك بوجود نقاشين موجّهين: نقاشٍ بين المردار وأبي قرّة، وآخر بين العلّاف وعمّار البصري. وعلى الرغم من أنّ هذين النصّين فقدا هما أيضًا، وأنّ النصارى لم يشيروا إلى أيّ مكافئٍ لهما، لأسبابٍ أمنيةٍ واضحة، يمكن وضع افتراضات، إن لم يكن بصدد محتواهما، فعلى الأقل بصدد سبب وجودهما. لقد أظهر أرنالديز تقارب الإشكاليات الخاصة بلاهوتيي مدرسة القدّيس يوحنّا الدمشقي مع تلك الخاصة بالمعتزلة حول مسائل الشرّ والحرية والقدر والصفات، إلخ.[1] كان بإمكان هذا التقارب أن يظهَر في النقاشات بين المذاهب التي كانت تنظّم عند الاقتضاء، وقد شارك أبو قرّة في بعضها بحضور المأمون. لدينا صدًى لهذه النقاشات في كتابه: «ميمر[2] في وجود الخالق والدين

---

(1) انظر: R. Arnaldez, *À la croisée des trois monothéismes*، باريس، 1993، صفحة 64-83.

(2) الميمر: مصطلح مشتق من اللغة السريانية ويعني «أطروحة» في مسألة فلسفية أو لاهوتية (م).

القويم»[1]، الذي يظهر، علاوةً على المسلمين، ممثّلين للجاليات المتواجدة في الإمبراطورية، أكانت كبيرةً مثل اليهود والنصارى، أم محدودةً مثل الصابئة والمزدكيين والسامريّين والمانويين والمرقيونيين والبردسانيين[2]. في هذا النصّ، لدينا أمثلةٌ على المخاطر التي تؤدي إليها المقارنات في المناهج. فعلى الصعيد العقيدي، يمكن التقاط تقديم أبي قرّة للصفات، والمتوافق تمامًا مع تقديم المعتزلة، أكان في المصطلحات أم في منهج الاستنتاج، انطلاقًا من المثال البشري الذي تتسامى مظاهره الإيجابية إلى كمال. لكن بدلًا من أن يستخرج من ذلك قَصْر هذه الصفات على الجوهر، يحابي المؤلّف النصراني في كتابه المذكور القدرة والعلم والحياة، ويؤقنمها في ثلاثة أشخاص، لأنّ هذه الصفات تتّحد من دون أن تتحوّل في ما بينها. على الصعيد العملي، نرى على سبيل المثال كيف يلتقط أبو قرّة - وهو يتطرّق إلى مسألة تعدّد الزوجات - تناقضًا في الفقه. ففي حين توصف المرأة فيه بأنّها أسهل انقيادًا للعاطفة، نراه يحابي الرجل جنسيًّا، على الرغم من أنّه يعدّه أقدر على التحكّم في نفسه. يطرح أبو قرّة بذلك مسألة الطابع اللاعقلاني للتعاليم على مثال بعض المعتزلة المتطرّفين (الورّاق، ابن الريوندي) اللذين أصبحا هرطوقيين بسبب دفعهما

(1) ثاوذورس أبو قرّة، ميمر في وجود الخالق والدين القويم، تحقيق ديك Dick، جونية، 1982.

(2) المرقويونيون هم أتباع مرقيون، وعقيدته ثنوية مسيحية مبكرة، أمّا البردسانيون فهم أتباع الكاتب السرياني بردسان (155 - 222م) الذي حاول المواءمة بين الفلسفة الغنوصية والآراء المسيحية، وأثّرت آراؤه في المانوية (م).

للمقتضيات العقلانية في مدرستهما إلى أقصاها. كان من المهم جدًّا إذًا أن يميّز المردار تعليم هذه المدرسة من تعليم أبي قرّة.

يمكن تفسير قيام رجلٍ بقامة العلّاف بمهاجمة مواطنه البصري، النسطوري عمّار، بالطابع البالغ الحسم لمشروع هذا الأخير. ففي كتابيه: «كتاب البرهان» و«كتاب المسائل والأجوبة»[1]، يدخل مسألة التثليث في السجال بين مواطنيه المسلمين بصدد الصفات الإلهية ليحدّد موقعه بالنسبة إلى المواقف المضادة[2]. وفق ابن الكلّاب، تحيل الأسماء والصفات التي تشير إلى الله في القرآن إلى فعلٍ «يعود له وقائمٍ به». أمّا بالنسبة إلى العلّاف، فهي تحيل إلى فعلٍ «هو ذاته» (وعكسه مدحوض) وإلى موضوعٍ يقع عليه هذا الفعل. والحال، يقول عمّار، أنّ الحلّين سخيفانِ بسبب النحو العربي نفسه. تهمل صيغة العلّاف أنّه يتوجّب أن يكون لمسندٍ معنًى لأنّه يشتقّ من اسم، وهذا الاسم يشير إلى كلّ: القول إنّ الله «عليم» يتضمّن إذًا أنّ لديه «معرفة». وإنكار المعنى يعني وصف الله بعكسه وبالتالي إنكار وجوده. أمّا صيغة ابن الكلّاب فتمتاز بأنّها تعترف بتعدد الصفات، لكنّها تخطئ حين لا تحدّد بدقّةٍ كيف تبقى هذه الصفات في الله: جعلها معانيَ

(1) عمّار البصري، المسائل والأجوبة، تحقيق ميشال الحايك، بيروت، 1986.

(2) انظر: S. Griffith, «*The concept of al-Uqnūm in 'Ammīr al-Basrī's Apology for the Doctrine of trinity*», in S. Khalil (dir.), *Actes du 1er congrès international d'études arabes chrétiennes*، روما، 1982، صفحة 169-191.

جوهرية منفصلة إشراكٌ، والصفات لا تستطيع أن تدوم في صفاتٍ أخرى.

وحده الموقف المسيحي يستطيع حلّ التناقضات المذكورة. وعلى أسلوب آباء الكنيسة، ينطلق عمّار من المخلوق ليعمّم في مستوى الله. هذا ضروري لأنّنا لا نستطيع معرفة المطلق بالمنطق الأرسطوطالي: لا يمكن تعريف النوع التعميمي بنوعٍ قريبٍ وفارقٍ نوعي. الخطوة الوحيدة الممكنة هي إذًا القياس، المستعار من المنطق الرواقي والأبيقوري الذي كان يركّز على طرفي شجرة بورفيروس[1]. على مستوى الفرد، وجدنا هذا القياس في الخطوة الشرعية التي قام بها الشافعي، حيث أطلق حكم أصلٍ على فرعٍ بتوسّط علّة. وعلى مستوى النوع الأعلى، كان أبو قرّة قد اعترف بالقياس حين أكّد شرعية استنتاج اللامرئي من المرئي بتوسّطه. كذلك، يقدّر عمّار أنّه يمكن استخلاص الغائب من الشاهد. الشاهد هو الروح البشرية بحياتها وكلمتها، والغائب هو الصفات الإلهية «الحي» و«المتكلّم»، وهو أمرٌ اعترف به القرآن نفسه. ينبغي أن تحيل هذه الصفات إلى امتلاك الله لحياةٍ وكلمة، مثلما أظهر ذلك خصوم المعتزلة، لأنّه لا يمكن تعيين الشيء إلا بما فيه وليس بما ليس فيه. من جانبٍ آخر، نستطيع إظهار أنّ الصفات الأخرى ليست إلّا وظائف لهاتين الصفتين الأوليين، أو استعاراتٍ تشير إلى نشاطات هذه الخصائص الأساسية، أي أنّ الحياة والكلام

(1) مخطط وضعه بورفيروس لتوضيح مقولات أرسطوطاليس. والطرفان المعنيان هما الروح والإنسان (م).

ينتميان «لسوس الذات وبنية الجوهر»[1]. وبالفعل، الحياة هي المعنى الذي يميّز المتحرّك من غير المتحرّك، والكلمة هي تلك التي تميّز العقلاني من اللاعقلاني. ولأنّ القياس المطبّق على الله يستبعد التشابه لكن يفترض الانتقال إلى الكمال، يتمّ تبرير التثليث على النحو التالي: «الجوهر الوحيد والأبدي يبقى بثلاث حواسَّ جوهرية لا هي متباينة ولا هي مفصولة»[2].

3. روحيةٌ للذمّية

مع انتقال المسيحية إلى مرتبة دين أقلّية، انساقت إلى التساؤل حول أسباب هذا التراجع. ولم تكن الدين الوحيد الذي فعل ذلك؛ فقد طرح ابن المقفّع نفسه مدافعًا عن المأثور الإيراني وصاغ الأسئلة الأساسية: لماذا يعتنق المرء هذا المعتقد أو ذلك؟ هل يمكن قبول رسالةٍ ضمانتها الوحيدة هي سلطة النبي ﷺ الذي يبلّغها؟ ما هي مخاطر التلاعب النفسي التي يحملها الدين؟ ما هي حصّة الأخلاق في الديني؟ أمّا المؤلّفون النصارى فركّزوا اهتمامهم على الوسائل المستعملة لنشر إيمانٍ معيّن. ولئن شجبوا الضغوط التي تعرّضوا لها قبل ذلك والتي كانت لا تزال مستمرة، فقد فكّروا أيضًا في الدوافع النفسية (المظهر الجذّاب، البحث عن المنفعة، التفويض الأخلاقي...) والاجتماعية (العصبية والتعصّب)[3]. عارضوا بذلك كلّه بساطة الحواريين وزهدهم،

(1) كتاب البرهان، مصدر سبق ذكره، صفحة 52.

(2) كتاب المسائل، للمؤلّف نفسه، صفحة 149.

(3) انظر: S. Khalil Samir, *«Religion et pouvoir chez les théologiens* =

والذين فرضوا أنفسهم بمجرّد تحقيق المعجزات، واستعادوا موضوعة بولس حول البشارة وحماقة العالم. على نحوٍ ذي دلالة، حيث كانت اليونانية تقول: «حماقةٌ من أجل الوثنيين»، كانت الترجمات العربية القديمة تترجم كلمة «وثنيين» بكلمة **حنفاء**، جمع **حنيف**، وذلك في امتدادٍ للمفردات السريانية. والحال أنّ القرآن استعمل هذا المصطلح الأخير إشارةً إلى التوحيد الفطري، وألصقه بمصطلح **مسلم**[1]. إذًا، تمّ فهم جملة القديس بولس وكأنّها تستهدف الإسلام في المقام الأول. ولم يكن بوسع تهكّمات المسلمين حول الإهانة التي يمثّلها تجسّد المسيح والصليب وانحدار النصارى الخاضعين، إلخ. إلّا أن تشجّع مثل هذه النظرة إلى الأمور.

ردّ الدفاع عن الدين بثلاثة أنماطٍ من الحجج[2]. تتمثّل الحجّة الأولى في استعادة موضوعة آباء الكنيسة التي تنصّ على أنّ الصلب يشكّل الانتصار الحقيقي على إبليس. ورأت الحجّة الثانية في السرد الإنجيلي - الذي كانت صدقيته مبرهنةً ضدّ تأكيدات القرآن - برهانًا على حقيقة النشور العامّ الذي أصبح النصارى

= *arabes de IX^e siècle»*, in *L'Utilisation de l'idée de Dieu dans la société du Moyen-Orient*، بيروت - جونية، 1993، صفحة 153-67.

(1) حول هذا الانزلاق في المعنى، انظر أعلاه، الفصل التاسع، العنوان الفرعي 1.

(2) انظر: M.N. Swanson, *Folly to the Hunafā'. The Cross of Christ in Arabic Christian-Muslim Controversy in the Eighth and Ninth Centuries A.D.*، القاهرة، 1995.

يمتلكون وحدهم يقينه. أضاف أبو قرّة حجّةً ثالثة، تقول إنّه نظرًا إلى أنّ المسلمين والنصارى متّفقون على أنّ الله قد أرسل شرعًا يتطلّب الطاعة، فهنالك عقوبةٌ أبديّةٌ على العصيان، عقوبةٌ لا يعوّضها إلّا تقدمة الابن لأبيه موتَه غير المستحقّ. بذلك، استبق كتابَ «لماذا تجسّد الله» *Cur Deus homo* للقدّيس أنسيلم ونظرية الإحلال العقابي البروتستنتية، إن لم يكن قد استبق عقيدة الافتداء، في إشكاليتها على الأقل.

يوصلنا نصّان يتجاوزان الدفاع عن الدين إلى تساؤلٍ أساسيٍّ حقيقيٍّ حول الواقع الديني. وكتاب أبي قرّة الذي سبق لنا ذكره، «ميمر في وجود الخالق والدين القويم»، يجعل كلّ ممثّلٍ لدينٍ يتكلّم، ليس من أجل الإعلان عن كيفية تصوّره لنفسه، ما سيؤدّي لو حدث إمّا إلى تقريبٍ عقيمٍ وإمّا إلى تلفيقيةٍ تستعير من الجميع وفق معايير إحصائيةٍ محضة، بل يتكلّم ليشارك في بحثٍ مشترك، فيصف نفسه وفق ما سبق قوله. العقل هو إذًا الحكَم الأوّل سواءٌ بالنسبة إلى المظهر الدوغمائي (كيف يمكن التعرّف على صفات الله؟) أم بالنسبة إلى المظهر الأخلاقي والأخرويات. ولا يمكن مقارنة مختلف الكتب المقدّسة للحسم بينها إلّا بعد الاطّلاع الجيّد على هذه النقاط.

في حقبة تقييد الحرّيات التي أعقبت مراسيم المتوكّل، ألّف النسطوري حنين بن إسحق (192/ 808-260/ 873) كتيّبًا موجزًا عن «إدراك حقيقة الديانة»[1]. وقد وضع نفسه فيه على صعيد الحقّ

(1) حققه سمير خليل وترجمه نويا P. Nwyia بعنوان: *Une correspondance* =

والباطل عمومًا بهدف نزع التشويق عن الجدال، مقدّمًا نفسه بسذاجةٍ مصطنعةٍ بوصفه مجرّد عالمٍ بالمنطق لا يمكن بالنسبة إليه أن يكون هنالك برهانٌ إلّا انطلاقًا من مقدّماتٍ مسلّمٍ بها بصورةٍ مشتركة؛ لكن بسبَب أنّ الأمر يتعلّق بالدين، فمفترضات التفكير المسبقة ستكون عقيدةً متلقاةً عبر المأثور. انضمّ إذًا إلى مسألة العلل التي أدّت منذ البداية إلى قبول هذه العقيدة. وإلى دوافع اعتناق الباطل التي وصفها أدب الدفاع عن الدين، أضاف دوافع لاعتناق الحقّ، تجمع قيمًا أخلاقيةً (ضمّ إليها المعجزة)، فوضعها بموازاة سلوك الرسول) وتماسكًا منطقيًّا (يتجلّى أيضًا في تلاحق الأحداث التاريخية). هكذا دعم ضمنيًّا فكرةَ ضرورة تهيّؤٍ نفسيٍّ يحمي من الأهواء، أو كما سيقول باسكال، ضرورة خطوةٍ «للتأهّب» للحقّ. ثمّ يمكن الحجّة التي ترتبط قيمتها بالمقدّمات أن تتدخّل. أخيرًا، التعليم التاريخي الذي يظهر «توافق الأجَل مع بدايته»، هو تحقّقٌ تجريبيٌّ من الحجّة.

هذان النصّان مهمّان، على الرغم من قصرهما، ليس بمحتواهما فقط، بل بشخصية مؤلفيهما. فأبو قرّة، السوري المعرّب، هو أوّل الأسماء الكبيرة في اللاهوت المسيحي المكتوب بالعربية؛ وحنين بن إسحق، العربي إثنيًّا لكن الذي كان يجيد ثلاث لغات (العربية والسريانية واليونانية)، هو الموحّد الرئيس لتقنيات الترجمة العلمية ومصطلحاتها. لكنّ مسألة النقل

= *islamo-chrétienne entre Ibn al-Munağğim, Hunayn ibn Ishāq et Qusta b. Lūqā, Patrologia Orientalis*، المجلد 40، تورنهاوت، 1981، الورقة 4، رقم 185.

الثقافي، وهي المظهر الأهمّ في عملهما، لا تستنزف في أثناء تحقّقها، بل تتسامى إلى تأمّلٍ أساسي، إلى تفكيرٍ في ذاتيّة مسألة الحقيقة التي تحسم الاندماج الثقافي المنهجي لبقية الفكر العربي، وهو اندماجٌ تلقائيٌّ عند القدماء وإراديٌّ ومطالِبٌ عند المعاصرين.

4. تأثير النتاج المسيحي في الثقافة العربية

ينقسم النتاج المسيحي بالعربية في القرنين الثاني/الثامن والثالث/التاسع إلى ثلاثة أقسام: أولًا، مؤلّفاتٌ مثل «سفر رؤيا بحيرة» الذي سمح للنصارى بتحديد موضعهم في تاريخ الخلاص؛ وثانيًا، الكتابات الدفاعية المكرّسة للردّ على الاعتراضات الصادرة عن المسلمين وفي الآن عينه لطمأنة النصارى الذين جعلتهم هذه الاعتراضات متردّدين؛ وثالثًا، ترجماتٌ تمّ إنجازها في إطارٍ أصبح رسميًا، لكتبٍ علميةٍ وفلسفيةٍ موروثةٍ من الماضي. بطبيعة الحال، كانت المؤلّفات ذات هدفٍ داخليٍّ محض. والدفاعات لم يقرأها إلا بعض المثقفين المسلمين الذين تمايزوا عنها تمايزًا منهجيًا؛ وكان تأثيرها المحتمل سلبيًا إذًا، إذ لم يكن على ما يبدو للتقاربات التي أجريت حينذاك بين الموقف المسيحي وموقف هذا الفقيه الإسلامي أو ذاك إلّا قيمة سجالٍ مكرّسٍ لإفقاده مصداقيته. في المقابل، وبسبب تعلّق المسلمين باللغة العربية وحدها (قبل عودة الفارسية إلى البروز) كان يرغمهم على اللجوء إلى أهل الذمّة ليتمكّنوا من الاطّلاع على المعرفة الأجنبية، فقد فتحت الترجمات دربًا للنصارى ليُسمِعوا شيئًا نوعيًا.

يقدّم كتاب «أثولوجيا» المنسوب إلى أرسطو، والذي ترجمه أو أعاد صياغته عبد المسيح بن ناعمة الحمصي بطلبٍ من الفيلسوف المسلم الكندي[1]، مثالًا واضحًا على هذا الإدماج المقنّع. في حقيقة الأمر، يغطّي العنوان اقتباسًا - جزءٌ منه استشهاداتٌ نصّيةٌ والجزء الآخر مجازات - لتُساعيّات أفلوطين الرابعة والخامسة والسادسة. والمقاطع التي رغب مترجمها في أن تكون مجرّد استشهاداتٍ، تشير غالب الأحيان إلى نقصٍ في معرفته بالأفلاطونية المحدثة اليونانية. في المقابل، يظهر اختياره للمصطلحات وشروحه أنّه لم يكن يمتلك تأهيلًا أرسطوطاليًّا فحسب، بل كذلك نوعًا من التبجيل لأرسطوطاليس، ما دفعه على سبيل المثال إلى أن يُبعد عنه نقد أفلوطين للروح بوصفها كمالًا عبر تأكيد أنّ هذا النقد لا يستهدف إلّا «الماديين» (الرواقيين) ويقترح تفسيرًا آخر لها. لكن التوجّه التوحيدي للاقتباس هو أكثر ما يلفت النظر، إذ يتمّ النظر إلى الواحد بوصفه كائنًا نقيًّا وخالقًا ولم يعد يمكن أن يقال إنّه ما وراء الكائن والفكر. والمعقولات يخلقها المبدأ الأوّل مباشرةً بلا وسائط، ما يمايز بين فعل الكائن الأوّل وفعل العقل الذي يعْلِم النفس، الحقيقة الموجودة مسبقًا، وبالأحرى بين فعل هذا الكائن الأوّل وفعل النفس التي تعْلِم المادة. يتأثّر علم المعرفة بطابعٍ أخلاقي يوجّه نحو مصير النفس في الماوراء. سنجد ذلك كلّه في الفلسفة

---

(1) انظر أعلاه، الفصل التاسع، الحاشية 28. انظر: C. D'Ancona Costa, *«Per un profilo filosofico dell'autore della "Teologia di Aristotele"»*, Medioevo، المجلد 17، 1991، صفحة 83-134.

المكتوبة بالعربية، بدءًا من الكندي نفسه. هنالك أيضًا صيغٌ استعملت بعد المراجعة: وصف أرسطوطاليس لله بأنّه عقلٌ يعقل ذاته؛ وكتاب: الخير المحض الذي كتبه بروكلوسس لكن المنسوب زورًا إلى أرسطوطاليس، والذي انتشر انتشارًا واسعًا في العالم العربي، يؤكّد أنّ العقل هو في الوقت نفسه عاقلٌ ومعقول؛ من جانبه، يحوّل «أثولوجيا» مقطع التساعية الرابعة التي تتحدّث عن الوجد (8/ 1) ليضيف أنّ الإنسان يصبح في هذه الحالة معرفةً وعارفًا ومعروفًا. هذا المخطط الأخير هو الذي سيتلقفه الفارابي ويعيد نسْبَته إلى الله، وسوف يعتمده مريدوه النصارى لتعيين الثالوث.

لئن لم يكن المسلمون قادرين إطلاقًا على استخراج إضافةٍ إيجابيةٍ إلّا من عمل النصارى الفلسفي، فقد كان بوسع اليهود الاستفادة من أدبهم التأويلي التوراتي. لدينا شهادةٌ تؤكّد أنّ داود المقمّص الرقّاوي، الذي ولد يهوديًا ثمّ تنصّر وكان تلميذًا لنونا النصيبيني (وقد توفي نحو العام 226/ 840)، قد ترجم إلى العربية دراستين سريانيتين عن سفر التكوين ودراسةً عن سفر الجامعة. ونجد صدًى لكتبه التأويلية، المفقودة اليوم، لدى تلميذٍ وسيط[1]. وتعرض في هذه الكتب بوضوحٍ موضوعاتٌ يمكن أن تنسب إلى الكلام، المسيحي منه والإسلامي، بصدد آياتٍ توراتيةٍ نوعية: هكذا على سبيل المثال، يتم عرض التقابل بين حرية العقل

---

(1) انظر: S. Stroumsa, *«The Impact of Syriac Tradition on Early Judeo-Arabic Bible Exegesis»* ARAM، 1&2، 3، 1991، صفحة 83-96.

والغريزة لإظهار الحكمة الإلهية بالأسلوب نفسه الذي قدّمه فيه ثاوذورس بار خوني (القرن الثامن الميلادي)، ويوضع تحليل كلمة «إله» بأسلوبٍ لا يفسّر إلا باعتباراتٍ تتصل بدراسات السيد المسيح.

الفصل 12

بدايات التصوّف النظري

حمل المأثور الإسلامي في الآن عينه تيّارين متضادين. أكّد التيّار الأوّل على نجاح محمّدٍ اجتماعيًّا وعلى الثروة التي نالها بفضل انتصاراته، وهي في الآن عينه انتقامٌ للإخفاقات التي عرفها لبعض الوقت على الرغم من نبل منبته، وعلامةٌ على الانتقاء الربّاني له. أمّا التيار الثاني، فقد نُسبت إليه لامبالاةٌ تامّةٌ بالقوة والثروة اللتين كانت نجاحاته تكسبه الحقّ فيهما. صحيحٌ أنّ المأثورات ليست دائمًا جديرةً بالثقة، لكنّها تشهد على وجود موقفين متواجهين لا يمكن التوفيق بينهما: من جانب، رؤيةٌ إيجابيةٌ للعالم يمكننا ترتيبها شرعيًّا لصالحنا؛ ومن جانبٍ آخر انسحابٌ من هذا العالم. انتمت أغلبية المتكلّمين إلى الفئة الأولى ومالوا إلى أن يعدّوا أعضاء الفئة الثانية مجرّد طفيليين. في المقابل، كان الأخيرون ينظرون بريبةٍ إلى أولئك الذين يخلطون، في رأيهم، بين الدين والنجاح الاجتماعي، ماضين أحيانًا إلى حدّ التكفير .

ومع ذلك، يستطيع كلا الجانبين أن ينسب نفسه صوابًا إلى القرآن، الذي يؤكّد شرعية الاستيلاء على الخيرات [الجمعة: 10]؛ التجارة خيرٌ من حياةٍ متعطّلة [النِّسَاء: 29]

وللمرء الحقّ في ممارستها حتى في أثناء الحج [البَقَرة: 198]. ولئن لم يقدّم الكتاب بصدد الإنتاج والمبادلات إلا تعليماتٍ أخلاقيةً عمومية - وهو فراغٌ ملأته السيرة النبوية على نحوٍ كبير - فهو يورد تفاصيل حول بعض المظاهر الاقتصادية مثل العهود والصداق، التفريق والإرث. أخيرًا، وفي حين أنّ القرآن يشجب السرقة وقطع الطرق ويخضعهما للعقاب ولقطع اليد [المَائدة: 38]، تراه يعظّم غالبًا الغنيمة التي يتمّ الحصول عليها «في سبيل الله» بوصفها هبةً من الله. على العكس من ذلك، موضوعة تفاهة الممتلكات تظهر منذ السور التي تعدّ أوائل السور المنزّلة، كما نراها أيضًا في السور اللاحقة، وتنتظم وفق محاور مختلفة: استنكار البخل الذي يعدّ علامةً على عقوق الله؛ التذكير بأنّ الثروة لن تنفع يوم الحساب؛ إظهارٌ واضحٌ أنّ الأغنياء يميلون دائمًا إلى الكفر [سَبَأ: 34].

1. أوّل الأشكال العملية للصوفية

تعزّز فضيلة الورع، التي تلحق بالمظهر الشرعي الأساسي للأخلاق الإسلامية، موقف الاعتزال. يخفي المأثور المعتاد لهذه الكلمة بدافع «الورع الدّيني» سمتَها العميقة، أي هاجس الدنس، مهما كان سببه بعيدًا. ولا يكتفي المؤمن الذي يطبّق هذه الفضيلة بالامتناع عمّا ينهى عنه الشرع، بل يمضي إلى حدّ تجنّب كل ما يمكن أن يتدنّس، على الرغم من مظهره الجائز، بعنصرٍ متاخمٍ غير جائز (على سبيل المثال، الامتناع عن تناول عنبٍ من كرمةٍ تسقى بماء قناةٍ بنيت قبل عدّة قرون، لكن بغرض الحصول على

منتجاتٍ غير شرعية). يؤدّي ذلك إذًا إلى «الزهد» الذي يمارسه بصورةٍ خاصّةٍ الدعاة الشعبيون والمحدّثون، والنسّاك بطبيعة الحال. وعلى الرغم من أنّ هؤلاء كانوا على هامش العالم الرسمي لرجال الدين، فقد كانوا يمارسون الشرع على طريقتهم. وضعت اللغة العربية، التي تحبّ السجع، الفقهاء في مقابل الفقراء (وهو الاسم الذي كان الصوفيون يطلقونه على أنفسهم)؛ لكنّ هذه المقابلة لا تستند إلّا إلى تأكيد أنّ رجال الدين يتبنّون بالضرورة تنظيم العالم، وتصبح وهميّةً إذا نظرنا إلى الأساس الشرعي المشترك للموقفين.

لقد قدّم التاريخ منبرًا لمعتنقي الزهد في أثناء ترسّخ السلالة الحاكمة الأموية، إذ أثار تفاخرها بالثروة ما دعي بـ«الورع المعارض». واستثمرت الثورة العبّاسية ذلك الورع بحيث لم يعد بالضرورة شكلًا معارضًا، على الرغم من أنّ السلالة الحاكمة التي نتجت من تلك الثورة لم تغيّر السلوك. وكانت تقدّم كمثالٍ الحالة الاستثنائية للخليفة عمر بن عبد العزيز الذي حكم في منعطف القرنين الأول والثاني الهجريين، وأقام مراسلةً مع الحسن البصري. وتشهد مواعظ البصري على كرهٍ حقيقيٍ للحكم، وهي موضوعةٌ كثيرة التواجد في القرآن.

2. ظهور الصوفية

انتشرت كلمة «صوفي» في القرن الثالث/ التاسع إشارةً إلى متّبعي حياةٍ دينيّةٍ تدور حول التجربة الانفعالية. يقال إنّ هذه الكلمة نتجت من ارتدائهم للصوف، على عكس الأقمشة الثمينة التي كان

يرتديها أهل المدن. كما اقترح آخرون أنْ يروا فيها نقلًا لكلمة *sophos* (حكيم) اليونانية: هذا أمر مستبعدٌ على الصعيد اللغوي لأنّ الصوت اليوناني s أعطى «السين» بالعربية لا «الصاد»، لكن هنالك قربٌ سيميائيٌّ حقيقي، كما أنّه كان يُطلَق غالبًا على المتصوّفة في إيران الشرقية تسمية «حكيم» أو «عارف». وبالفعل، تتميّز الصوفية عن الزهد الحقيقي بطابعها المتطوّر الذي يفضي بسهولةٍ إلى عقيدةٍ حقيقية. امتدّت الصوفية تدريجيًا إلى مجمل عالم التصوّف، وسوف تميل سير الأولياء إلى الاستحواذ على كامل تاريخ هذا العالم، منذ النبي ﷺ، وتجعل نفسها امتدادًا له، لكن بثمن إعادة تفسيرٍ للوقائع[1]. غير أنّ الزهد سيبقي منهجًا مستقلاً، لا سيّما في أقاصي غرب دار الإسلام، على الأقل حتى القرن السابع/الثاني عشر.

المسألة التي تطرح نفسها هي التالية: كيف تحوّل سلوكٌ عمليٌّ إلى خطوةٍ تأمّلية (نظر)؟ هنالك تناقضٌ ظاهريٌّ في المصطلحات، نظرًا لأنّ الصوفية تتمثّل في تجربةٍ غير تأمّلية؛ كما أنّ الزهد الأوّل ارتبط باحتقارٍ معلنٍ للعلوم جميعًا لصالح معرفة الله وحدها التي تسمح بمعرفة «الحقائق» الأساسية. هكذا، فكّر البعض في وقتٍ باكرٍ جدًّا بتأثيرٍ خارجيٍّ لحركاتٍ أجنبية، سواءٌ الحركات الوريثة للغنوصية القديمة التي انتقلت إلى الأديان التوحيدية أم ببساطةٍ نقل ممارساتٍ منهجتها القواعد الرهبانية على يد معتنقين للإسلام.

---

(1) انظر: J. Chabbi, «*Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan, III^e/IX^e siècle - IV^e/X^e siècle*», SI، المجلد 46، 1977، صفحة 5-72.

يتضمّن القرآن في الآن عينه حكمًا لصالح الرهبان النصارى لأجل تواضعهم [المَائدة: 82]؛ لكنّ الأمر يتعلّق هنا بأشخاصٍ يوشكون على اعتناق الإسلام مثلما تظهر الآية 83)، وإدانة استغلالهم للشعب [التّوبَة: 31 و34]. هو يشجب بصورةٍ خاصّةٍ الرهبانية بوصفها كذلك [الحَديد: 27]، رافضًا العزوبية على نحوٍ خاص. لكن إذا نظرنا إلى الصوفية كظاهرةٍ اجتماعية، نستطيع أن نجد فيها عناصر استمراريةٍ مع ما كان موجودًا في الشرق الأوسط، ولا سيّما عند النساطرة: فكرة وجود قدّيسين بين البشر، لكنّ البشر لا يعلمون بوجودهم، لا بل يحتقرونهم أحيانًا؛ تصنيف المؤمنين إلى «عادلين» و«كاملين»، ما يؤدّي إلى تمييزٍ بين الكنيسة المرئية والكنيسة الروحية اللامرئية؛ الصلاة بوصفها تكرارًا لأحد أسماء الله. كان يمكن تلقّف مختلف هذه العناصر بعد تبريرها باستعمال القرآن. على سبيل المثال، ينسب الصوفيون أنفسهم إلى الصيغة القرآنية: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾ [الأحزَاب: 41]؛ وتضيف آياتٌ متعدّدة أخرى أنّه ينبغي فعل ذلك بخشيةٍ وخشوع (الأعراف/ 205)، بكرةً وأصيلًا [الإنسَان: 25] وتكريس النفس تكريسًا كاملًا لله في أثناء هذا الذكر [المزمّل: 8]، إلخ. لقد رأوا فيه إذًا مصدر ممارسة الذكر كتقنيّة دعاء. في الواقع، لا يقتضي جذر ذ - ك - ر، الكثير الورود في الكتاب (مائتين وثلاثًا وتسعين مرّةً)، طابعًا منهجيًّا مثلما كنا نجده في تعبير mnèmè théou[1] في الرهبانية الشرقية؛ يمكن أن

(1) أي تذكّر الله (م).

يشير هذا الجذر إلى مجرّد ذكر أحدٍ ما أو شيءٍ ما (بما في ذلك ذكره بالسوء، انظر [الأنبيَاء: 36 و60]، وإلى التذكّر أو التذكير، وحين يعيّن الذكر، يمكن أن يكون ذلك في مناسباتٍ شديدة التنوّع (تكريس الأمور، لقاء أعداء، ...). إذًا، تبدو الصيغة القرآنية وكأنّها وسيلة دعمٍ لتبرير استعارةٍ خارجيةٍ تبريرًا لاحقًا.

في المقابل، لا يتضمّن القرآن أيّ دعوةٍ لتفسيرٍ رمزي، وحتى لإدانة أولئك الذين يتمسّكون بالآيات المتشابهات [آل عِمرَان: 7]. وإذا فهمنا أنّ الشيعة قد طوّروا ضرورة البحث عن معنًى باطنٍ تحت المعنى الظاهر كتعويضٍ لابتعادهم عن إدارة المجتمع الدنيوية، فهذا أمرٌ أقل تبريرًا في الصوفية. هنا أيضًا، ثمّة ميلٌ إلى البحث عن تأثيرٍ خارجي، أكثره معقوليةً هو تأثير أوريجينيوس. فلدى ذلك الأب اليوناني، تجذّر التفسير الرمزي للنصّ في فكرة أنّ النفس العليا هي التي تصنعه وبالتالي، ينبغي أن يكون كلّ تفصيلٍ ذا دلالة. وقد استقبله الرهبان المصريون والفلسطينيون في النصف الثاني من القرن الرابع الميلادي استقبالًا حافلًا، كما منهجه إيفاغريوس البنطي، وكانت عقيدته تنتشر بصورةٍ خاصّةٍ عبر ترجماتٍ سريانية.

كان ردّ فعل لويس ماسينيون قويًّا ضدّ رؤيةٍ اختزاليةٍ لهذه التأثيرات، مذكّرًا بأنّ الصوفي هو قبل كلّ شيءٍ شخصٌ يتأمّل القرآن ويمارس الاستنباط، «أي إعادة قراءةٍ شاملةٍ ومتكرّرة للنصّ، تهدف إلى «ابتلاعه» من فرط «مضغه»»[1]. لكن يمكن

(1) L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*، باريس، صفحة 47.

التوفيق بين هذا وبين ما سبق؛ فلئن كان النصّ وحده، في الأصل، هو القرآن حقًّا، فقد تمّ تلقيه عبر بنًى ذهنيةٍ وسلوكيّاتٍ شعائريّةٍ تطوّرت عبر العصور. كما أنّ بعض هذه الموضوعات ملائمٌ للتقارب مع تصوّراتٍ سابقة. على سبيل المثال، أمكن ملاحظة أنّ مفهوم العهد البدئي [الأعرَاف: 172] يدخل بسهولةٍ في نظرية الوجود المسبق للنفوس، وهي عقيدةٌ أوريجينيوسية تحيل هي نفسها إلى أصولٍ أفلاطونية. وقد تساءل الشيخ البغدادي الجنيد[1] (توفي في العام 298/ 910)، وهو أحد معالم الصوفية الصراطية، كيف تمكّن البشر من الاستدلال على وجود السلطة الإلهية منذ أصل البشرية. بالنسبة إليه، الإجابة الوحيدة هي أنّ البشر وجدوا ضمن الله، ضمن علمه؛ وقد قدّمت لهم الشهادة التي طلبها منهم الله نمط وجودٍ أعلى من نمط الحياة الأرضية، أسلوب حياةٍ سيجده الصوفيّ مجددًا في نهاية مسيرته.

في إطار الإسلام نفسه، ربما أثّر المذهب الشيعي في تطوّر الصوفية. وتجد موضوعة الإمام المعصوم، الذي ينقل تأويل التنزيل تأويلًا صحيحًا، صدًى حتى في المذهب السنّي في فكرة ضرورة أن يكون المريد تحت عهدة شيخ. كذلك، ربّما يسّر المذهب الشيعي إدماج عناصر باطنيّة مثل علم الحروف (السيمياء)، الناتج من المأثور الساميّ، والذي يمكن تطبيقه بصورةٍ خاصّةٍ على التركيبات الأربعة عشر للحروف المتواجدة في مطلع ثمانٍ وعشرين سورة. لدينا بعض الإشارات إلى أنّ أحد

(1) هو أبو القاسم الجنيد بن محمد (م).

المقرّبين من الإمام الخامس، محمّد الباقر، واسمه المغيرة بن سعيد، زعم أنّه رأى الله ككائنٍ يتألّف من حروف الأبجدية. كذلك، مثّل البعض الشخصيات الرئيسة في تلك الفرقة بالأحرف الأولى من أسمائها، «عين» علي و«ميم» محمّد و«سين» سلمان، والتي تشكّل أساس تأمّلهم.

3. أكبر موضوعات الصوفية

أ. التوجّهات

لدى أحد أقدم المتصوّفة، المصري ذي النون (نحو العام 180/ 796-246/ 861)، نلاحظ تأثّرًا واضحًا بالهرمسية، نتج على الأرجح من المناخ الثقافي في بلاده. تنسب إليه كتبٌ في الخيمياء، فقدت اليوم، ما يشهد على سهولة إقامة علاقةٍ بين الخطوة الصوفية والرمزية[1]. وعلم الحروف مناسبٌ بصورةٍ خاصّةٍ لهذا الإدماج، لأنّه يستند إلى فكرة أنّ الخلق يعود للغة وحدها (أمر الوجود [كُن] الذي أعطاه الله)؛ والحال أنّ الصوفيّ يهدف إلى اختراق الحكمة الإلهية، التي نقلت نفسها للإنسان بالكلمة. يصف سهل التستري[2] (توفي في العام 283/ 896) نشوء الكون على النحو التالي: «كلام الله تعالى أعيانٌ قائمة وأنوارٌ روحانيةٌ لائحة، وهي إرادته ومعلوماته المنفصلة عن غيبه. والقوة المُقْصِلة لها هي الكن وهي المُظهرة للكلام، وهي المحيطة بالهباء وهي

(1) انظر أعلاه بصدد جابر (بن حيان)، الفصل التاسع، العنوان الفرعي 3ج.

(2) هو أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن عيسى بن عبد الله بن رفيع التستري (م).

الحروف، والهواء هو الحامل للحروف. والحروف هي القوة الروحانية المفردة، وهي أصل الأشياء»[1].

في بغداد نفسها، سيطرت رؤيةٌ أكثر اعتدالًا. بل كان للمحاسبي توجّهٌ أكثر عقلانيةً بفعل صلاته مع علم الكلام، والتي أشرنا إليها آنفًا[2]، وكذلك مع الفقه. وبالفعل، أمكنت مقاربة ممارسته لمحاسبة النفس، التي يعود إليها لقبه، من بعض مقاطع الشافعي التي تشهد على استبطانٍ للحساب الذي ينبغي تقديمه في الحياة الأخرى حول نيّات الأفعال[3]. لكنّ الطابع النفساني لعمله هو الذي يشدّ الانتباه. بالنسبة إليه، العقل هو بصورةٍ أساسيةٍ وسيلةٌ للتقدير الأخلاقي، بمزاياه، لكنّه كذلك بضعفه وانحرافاته. من هنا تنبع ضرورة تحوّلٍ للانتقال من الرضى عن الذات إلى التوكّل على الله[4]. تشهد دراسته الصغيرة حول الورع على معرفته بآراء معاصريه التي سعى إلى تنسيقها عبر مراتبتها. وهو يتجاوز الشعور البسيط بالنفور أو الفضيحة، والذي يحرّك السلفيين، ليفكّر في صفاء النيّة بحيث يحافظ على خشية الله في كلّ الظروف التي فيها أوامر أو نواهٍ. يسمح الزهد المنهجي بتجنّب أيّ وهم، حتى إذا

---

(1) سهل التستري، رسالة الحروف، ترجمة مارتينو H. Martinot, *Horizons maghrébins*، 5، 2004، صفحة 29-39.

(2) انظر أعلاه، الفصل العاشر، العنوان الفرعي 6.

(3) انظر: J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*، مصدر سبق ذكره، المجلّد الرابع، صفحة 196-197.

(4) انظر: Y. de Crussol, *Le Rôle de la raison dans la réflexion éthique d'al-Muhāsibī: 'aql et conversion chez al-Muhāsibī (165-243/782-857)*، باريس، 2002.

اقترحته الرغبة[1]. ولئن كان يشير في بعض أعماله إلى تجاربه الخاصة، لا سيّما للتحذير من الأخطاء أو العيوب أو التقصير، فهو يتجاوز في «كتاب التوهّم»[2] المرحلة النفسية ويطلق سلسلةً من الدعوات لتقديم الكفّارة، واضعًا نصب عينيه الحياة الأخرى. هذه التوهّمات حقيقية، مثلما يشير إليه استعمال الأمر: «انظر». وهي تستند إلى استشهاداتٍ من القرآن أو النبي ﷺ أو الصحابة أو رجالٍ أتقياء، لأنّ الأمر لا يتعلّق بتقصٍّ فقهيٍّ جديد، على الرغم من أنّه يلمّح إلى أبدية عذاب النار وإلى رؤية الخالق، بل يتعلّق بتجميع المؤمنين. في هذا الاتجاه الأخير يمضي علَمٌ بارزٌ آخر في مدرسة بغداد، الجنيد، يظهر ريبةً صريحةً تجاه الفقه. وعلى الرغم من أنّه درس الفقه في مدرسة الشافعي، لم يفكّر في يوم الحساب بقدر ما فكّر في الفناء في الله في الحياة الدنيا. صياغته مبهمةٌ؛ وإذا كان يمكن تقريب مثلِ هذا المفهوم من مفهومٍ معتزلي، فهذا لا يعني أنّه يتبناه كما هو: بصورةٍ خاصة، فإنّ وعي الذات، الذي يذكّر بالنظّام، هو بالنسبة إليه ما ينبغي تجنّبه، إلى حدّ أنّه الاستعمال الشرعي الوحيد للإرادة والذي يعترف به. لكنّه يتجنّب كثرة الكلام ويجعله توازنه أستاذ الصوفية الصراطية.

على عكس الإفراط، يتميّز التيار الثالث بالشطحة التي تعبّر عن تحمّس الاستحواذ. وقد ظهرت في وقتٍ باكرٍ، وكان أوّل كبار

(1) المحاسبي، المكاسب: الرزق الحلال وحقيقة التوكّل على الله، تحقيق محمد عثمان الخشت، القاهرة، 1403/ 1984.

(2) المحاسبي، كتاب التوهّم، تحقيق رومان A. Roman، باريس، 1978.

ممثليها الفارسي البسطامي[1] (توفي في العام 243/ 857 أو 261/ 874). لم يترك أيّ أثرٍ مكتوب، لكنّ تعليمه يتمثّل في شهاداتٍ للمقرّبين منه الذين كتبوا حكمه ومفارقاته. في حوار البسطامي مع الله، يلعب على مصطلحات التنزيل التي يحوّلها بتمثيلها («زيّني بوحدانيتك»)، لكن كذلك على ألفاظٍ مستحدثة، يسبّب أثرها الوامض بذاته نوعًا من النشوة («ألبسني أنانيتك»)، وعلى إطنابٍ مبهر («الفناء عن الفناء»؛ «قيام الحق عن نفسه»). كتب الجنيد بصددها تفسيرًا، حُفظ جزئيًّا في أحد الكتب الكلاسيكية للصوفية الصراطية، بعنوانٍ بارز: «تفسير الشطحيات والكلمات التي ظاهرها مستشنع وباطنها صحيحٌ مستقيم»[2]، حيث يعترف أحيانًا بعجزه عن اختراق الصيغ العويصة. لكنّ ذلك لم يمنع أن يحقّق أسلوبه المميّز هذا نجاحًا معتبرًا.

نجد هذا الأسلوب بصورةٍ خاصة عند الحلّاج (244/ 858- 309/ 922) الذي دفع ثمنًا غاليًا بسبب إفراطاته الكلامية. وقد ضمّه مع مظاهر أخرى ميّزناها توًا، لا سيّما الباطنية، وكذلك التأمّلات الفقهية، على الرغم من أنّ التحليلات الدقيقة التي قام بها ماسينيون لهذا الموضوع تنسب إليه على الأرجح أكثر بكثيرٍ مما كان يقول حقًّا. فقد شدّد ماسينيون، وفق قوله هو، «على العناصر التي كانت مشتركةً بين الحلّاج وبين هذا أو ذاك من

(1) هو أبو يزيد البسطامي (م).

(2) السراج، كتاب اللمع في التصوّف، تحقيق نيكولسون R. Nicholson، ليده، 1914، صفحة 375 وما يليها (صفحة 380-388).

معاصريه»[1]؛ من هنا ترتسم لوحةٌ شديدة الإبهام للأفكار المتنوعة تنوعًا جمًّا، والتي تمّ تقديمها في تلك الحقبة، وهي لوحةٌ تعاظم فيها دور الحلّاج الذي يظهر في كلّ مقاربةٍ (إيجابيةٍ أو سلبيةٍ) ممكنة. بل نكاد نستطيع القول إنّ بطل ماسينيون قد فكّر في كلّ ما يمكن التفكير فيه في زمانه. في الحقيقة، ينبغي الحكم عليه على الصعيد الأدبي بصورةٍ خاصة؛ أولًا بفعل ثراء التعبير واللعبة اللغوية التي تعتبر شريان الصوفية الأكثر تميزًا، وثانيًا بفعل الحرّية التي ينشر فيها كلّ ما كان أشباهه يحتفظون به للمؤتمنين.

ب. التحضيرات

أول مسألةٍ طرحتها الصوفية هي مسألة العلاقة مع الشرع. وقد احترمت بصرامةٍ تعاليم الدين، في حين كان خصومها يعيبون عليها بسهولةٍ نسيانها لها. تبدأ تشكيلة الاحتمالات الوحيدة بالجنيد الذي شرع بدراسة الحديث والفقه، وكان يعدّ مؤمنًا نموذجيًّا أضاف إلى ذلك فقط لغةً وممارساتٍ نوعية، وتنتهي بالملامتية الذين امتنعوا عن تلك الممارسات. من هنا أهمية موضوعة الورع التي يتميّز بها الصوفي عن المؤمن المحض، ليس بأنّه لم يكن يحترم النواهي بعينها، بل على العكس من ذلك بأنه لم يحدّ نفسه بها وأضاف إليها نواهي نافلة. هنالك موضوعةٌ مهمّةٌ أخرى، هي موضوعة «مكر الله» التي ارتبط بها المحاسبي والتستري والجنيد. فقد أدانوا كلّ وهمٍ ينصّ على أنّ للمؤمن قيمة

(1) L. Massignon, *La passion de Hussayn Ibn Mansûr Hallâj*، باريس، 1975 (الطبعة الثانية)، ولا سيّما المجلد الثالث.

بذاته، ولفتوا الانتباه خصوصًا إلى الستر الذي يغطّي به الله بعض البشر الذين يعتقدون، رغم ذنوبهم، أنّه يحبّهم[1]. لكن إن كان صوفيّون هم الذين استكشفوا بصورةٍ خاصّةٍ هاتين الموضوعتين، فهم يتجاوزون مجال المتصوّفة؛ لذا، سعى بعضهم لإدماج أكبر أسماء الفقه في هذه الفئة.

تؤدّي مسألة العلاقة بالشرع إلى مسألة الصلة التي يمكن أن توجد بين الإنسان وبين الله. لا يكتفي الصوفي بالعبودية التي تجعل منه عبدًا؛ بل يسعى إلى التغلّب على المسافة التي تقتضيها تلك العبودية. لكن، إذا كان يمكن فكرة علاقة حبٍّ الله للإنسان أن تجد بيسرٍ نسبيٍّ دعمًا قرآنيًا، فالأمر أصعب بكثيرٍ بصدد حبّ الإنسان لله. يكمن حلّ مسألة ربط هذه العلاقة بالعبودية في تأكيد حبٍّ منزّه. هكذا، نجد عند البصرية رابعة العدوية (نحو العام 95/ 714- 185/ 801) صيغ حبٍّ نقيٍّ مجرّدٍ من الطابع المذهبي الدقيق - أسبغت عليها أساطير متأخرةٌ سمة الإسلام. ومن دون أن ترفض السعادة التي يمكن أن يقدّمها هذا الحب، فهي لا تعدّه غايةً بذاته، لأنّ الغاية الوحيدة هي أن يكشف الله ستره. في المقابل، نجد عند الحلّاج طابعًا إسلاميًا قويًا، سواءٌ في نشاطه كداعيةٍ أم في موضوعات أعماله. والاتحاد الذي يتغنّى به تماهٍ ينزع الشخصنة لصالح الأنا الإلهية وحدها.

تتطلّب هاتان الخطوتان سلوكين نهائيين متضافرين ظاهريًا،

---

(1) انظر: R. Brunschvig, *«De la fallacieuse prospérité - Makr Allah et Istidrâj»*، مصدر سبق ذكره.

غير أنهما متمايزان. من جانب، نسيان كلّ إرادةٍ خاصّةٍ والتوكّل على الله. ومن جانبٍ آخر، الفناء الكلي؛ في هذه الحالة الأخيرة، لا يعود هنالك موضوع، إذ إنّه امتصّ امتصاصًا كاملًا في «البقاء» وحده، بقاء الله. كان التوكّل موضوع استكشافٍ عميق عند المتصوّفة، لكنّه يمكن أن يوجد خارج الإسلام، في حين أنّ الفناء خاصٌّ به: «على عكس الصوفية الهيللينستية والمسيحية، لا يتمثّل الهدف الذي يقترحه على نفسه [هذا الشكل من] الصوفية الإسلامية في التأليه، بل في التجرّد من الصفات البشرية والاضطلاع بصفاتٍ إلهية»[1] (م. موليه Molé). هكذا، فإنّ الصوفي الأكثر تأثرًا بالهيللنستية والمسيحية، الخراساني الترمذي[2] (مطلع القرن الثاني/الثامن - بين العامين 318/ 936 و320/ 938) والملقّب بالحكيم، لم يورد أيّ إشارةٍ إلى مفهومي الفناء والبقاء هذين في عملٍ هو الأكثر غزارةً بين أعمال هذا النوع في زمنه. بل إنّه رأى علامةً على الدونيّة في الحاجة لقتل الأنا. الغنوصي الحقيقي يعرف الله بقلبه ونفسه، ويحتفظ بالتالي بوعيه الكامل في اللقاء الصوفي الذي هو مواجهةٌ حقيقية[3].

تحيل هذه التباينات نفسها إلى طرح مسألة الوعي في

---

(1) M. Molé, *Les Mystiques musulmans*، باريس، 1965، صفحة 66-67.

(2) هو أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك السلمي الترمذي (م).

(3) انظر: G. Gobillot, *Le Livre de la profondeur des choses*، فيلنوف آسك، 1996، الفصل الثالث.

التجربة الصوفية. يرفض الفقه مبدئيًّا علامات الوجد ولا يرى في الصرخات والتأوهات والإغماءات... إلا نتيجة وهمٍ شيطاني، لا بل انحرافًا في الحبّ الجسدي. لكنّ المتصوّفة هم أيضًا صارمون بعضهم تجاه بعض. فقد عاب الجنيد على البسطامي أنّه سمح للوجد أن يسكره وأنّه لم يمضِ حتى فناء الأنا، وهو أمرٌ شجبه الترمذي بدوره بوصفه اعترافًا ضمنيًّا بالضعف. يتوجّه الصوفيون إذًا نحو البحث عن معيارٍ يتمثّل في أنّ «الشهود»[1] ينبغي أنّ يفضي إلى «حضور»، سوف يصادق عليه تطبيق خطوةٍ شاملة، ستعرّف مراحلها بمحتواها وصياغتها (التذكير بالدور الأساسي للكلام) في آن.

وبالفعل، يتلخّص مجموع المؤمنين في تصوّرٍ تراتبيٍّ لعالمهم. كان الترمذي أوّل من قدّم بناء هذا العالم في سلسلةٍ من النصوص، أهمّها كتاب «ختم الأولياء» (المدعو أيضًا «سيرة الأولياء»)[2]، الذي كتب على شكل حوارٍ بين شيخٍ وعدّة مريدين، ويعالج «أولياء الله». يمكن تفسير الموقع المتميّز لأولياء الله بأنّ الولاية تكمل رسالة الأنبياء. فالأنبياء ينقلون الرسالة الإلهية إلى البشر؛ ويلتفت الأولياء إلى الله. هكذا يكونون على المستوى نفسه، بفارق أنّ الأولياء لا يقدّمون وحيًا جديدًا بل

(1) أي إنعام النظر (م).

(2) عثمان يحيى، كتاب ختم الأولياء للترمذي، بيروت، 1965، ترجمة رادتكه B. Radtke وأوكين J. O'Kane بعنوان: *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism. Two Works by Al-Ḥakīm Al-Tirmidī*، ريتشموند، 1996.

يؤكّدون وحي الأنبياء، متلقّين الرسالة بقناةٍ خاصّةٍ ومستقلةٍ عن قناة أولئك. ميّز الترمذي الصوفيَّ الذي يجهد للاقتراب من الله من الصوفيّ الذي يشدّه الله إليه بالرحمة المحضة. وحده هذا الأخير وليٌّ حقيقيٌّ لله لأنّ اختياره يضعه في حالة جذب (مجذوب). طريق الزاهد شرعيٌّ بالتأكيد؛ ويوصف من يسلكه بأنّه «وليّ حق الله». لكنّه لا يفيد إلّا في تقديم الاستعداد للتجربة الصوفية، ولا يفضي إليها بنفسه، كما لا يمكن تصوّر هذه التجربة بوصفها مكافأة. بل أكثر، يمكن أن يكون هذا الدرب مصدر خطأٍ إذا تدخّلت فيه مصالح دنيوية، كما يحدث أحيانًا.

على الرغم من جهل الترمذي بموضوعة السقوط، فقد شدَّد على موضوعة الارتقاء الروحي. يدخِل وصفه أصداء نظرياتٍ قديمةٍ حول درجات العقل، لكنّه يتّخذ بصورةٍ خاصّةٍ شكل تحديد درجاتٍ صوفيةٍ وفق جهد الترفّع على الشهوات، ثمّ وفق المساعدة الربّانيّة التي تهلك الهوى، والاقتصار على الحب الإلهي وحده، وأخيرًا القدرة على تلقّي الرسالة. اعتمد الترمذي لهذه المرحلة مفهوم المحدَّث، وهو مفهومٌ يوجد في النسخة الشيعية من الآية 52 في سورة الحجّ، إضافةً إلى مفهومي النبي والرسول. ومثلما كان هنالك «ختمٌ للنبوّة»، سيكون هنالك «ختمٌ للولاية»، لم يعيّن بالاسم.

انطلاقًا من ذلك، نفهم التضافر الذي سيتم لاحقًا بين مفهوم الإمام عند الشيعة، والذي يهدف إلى تعليم المعنى الحقيقي للوحي، وهو معنًى يأتيه بالوحي المباشر، وبين مفهوم «القطب» الصوفي الذي سيوضع على رأس تراتبٍ غير مرئيٍّ لأولياء الله:

«الأوتاد» التي تحرص على الجهات الأربع، «الأبدال» التي تفعل سرًّا للحفاظ على تناغم العالم، إلخ.

حين ينخرط الصوفي في هذا التطوّر، لا يلتزم الزهد فحسب، بل كذلك نظامًا روحيًا مزدوجًا. قطبه الأول هو نظام اللغة. وقد أظهر لويس ماسينيون جيدًا كيف كان هذا النظام محكومًا بالبنية الساميّة التي تدفع لتطبيق لعبة التصريف على الجذر نفسه. هكذا، يعطي جذر أ - م - ن كلمة **أمان** من جانب، التي تعارض **الذكر** (الذي يفترض جهد تكرار)، ومن جانبٍ آخر كلمة **إيمان**، التي تعارض كلمة **إسلام** (مجرد انتماء) بقدر ما تعارض كلمة **معرفة** (معرفة الله). وقد استثمر البسطامي هذه الإمكانية بصورةٍ خاصّة، لدرجة أنّ الجنيد كان يعترف أحيانًا بأنّه يضيع فيها. أدى ذلك إلى إقناع المتكلّم بأنّ كل شكلٍ هو تقدّمٌ بالنسبة إلى الأشكال الأخرى. من هنا سعي الترمذي كي يظهر في كتابٍ خاص أنّه لا وجود للمترادفات أبدًا[1]، وقد شرح ذلك بأنّ الأفعال المتشابهة ظاهريًّا تحيل في واقع الأمر إلى مصادر نفسيةٍ مختلفة، القلب، الطيّب بالضرورة، أو النفس، العاجزة بالطبيعة. في كتابٍ آخر، يظهر على العكس من ذلك أنّه أمكن تفسير كلمة القرآن نفسها بأساليب مختلفة، لأنّها تحيل وفق الحالة إلى أحوالٍ مختلفة، لكن يمكن إعادتها «إلى وحدة كلمةٍ أولى، كلمةٍ مصدر يختصر معناها كل الكلمات الأخرى ويفسّر اشتقاقها»[2].

---

(1) الفروق ومنع الترادف، ترجمة غوبييو G. Gobillot، باريس، 2006.

(2) P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*، مصدر سبق ذكره، صفحة 120.

النظام الآخر هو نظام المراحل الواجب اجتيازها. وهو يبدو متصلًا في الأصل بما أطلقنا عليه الضعف الأونطولوجي عند الإنسان[1]، والذي يعارضه تأكيد القرآن أنّ لله وحده وجودٌ حقيقي. من هنا ينبع بامتياز تأمّل هذا الوجود. هكذا، لدينا تدرّج الجذر و - ج - د: التواجد = السعي لاستثارة حالة الوجد؛ الوجد = البحث عن الله؛ ومن هنا، لا تكون لكلمة وجود معناها الفلسفي البسيط، بل تشير إلى اللقاء مع الله، بعد اختفاء الطبيعة البشرية. توجد خطوةٌ مشابهة، لكنّها تقطع مع آليات اللغة، في أخذ الجنيد لمستويات التوحيد بالحسبان، وذلك وفق درجة وعي ذلك الصوفي المتزايدة لوجود الله: مجرّد مستوًى لإعلان الإيمان؛ التزام التعليمات بهدفٍ واحدٍ هو الله؛ اختفاء الفردانية في الوحدة. سوف يشكّل تعريف المراحل جزءًا هامًّا من الأدب الصوفي، مع معايير متبدلةٍ وفق محاباة المراجع النفسية للصوفية نفسها أو مستويات «حضور» الله (الخلق، أسماؤه الحسنى، صفاته، ذاته).

4. ماورائيات صوفية؟

نجد عند الترمذي، أكثر مما في نصوص المتصوّفة الآخرين، التعبير عن رؤيةٍ ممنهجة للعالم. ربما لا يكون الأوّل وربما نتذكّر ونحن نقرؤه هرمسية ذي النون والتستري بقدر ما نتذكّر عرفانية هشام بن الحكم. تُظهر المقارنة مع التستري بصورةٍ خاصة موضوعاتٍ مشتركة: موضوعة النور الإلهي؛ الأهمية

(1) انظر أعلاه، الفصل الثاني، العنوان الفرعي 2.

الممنوحة للميثاق الأساسي، النزاع بين القلب الذي يركّز على الله، وبين النفس الملتفتة نحو الجسد؛ إلخ.[1] لكنّ الترمذي كتب كثيرًا، ما يفضي إلى إمكانية الدخول في التفاصيل معه.

غير أنّ أفكاره تستند من حيث المبدأ إلى تجربته الروحية، التي يرسم لنا لوحةً لها في كتابه: «بدء شأن»[2]، يجمع فيها بصورةٍ خاصّةٍ أحلامًا عن نفسه وزوجته ومريديه. كما يمكننا ملاحظة أنّ مواقفه العامة قريبةٌ من مواقف السلفيين. لذا، ينبغي ألّا نضعه في خانة الكلام أو في خانة أيّ فلسفة، إذ نحن أمام فكرٍ رمزيٍّ بصورةٍ أساسية. صحيحٌ أنّه يستعمل موضوعاتٍ ومصطلحاتٍ موروثةً من العصور القديمة حملتها الغنوصية، لكن لإدماجها في خيمياءٍ روحيةٍ تفترض فيها اللعبةُ التصوّرية تجربةً معيشة. نرى ذلك على سبيل المثال في معالجته لمفهوم «الفطرة» القرآني. ينبغي أن نذكر بأنّ وصفه هو أول وصفٍ مفصّلٍ في الإسلام لهذه القدرة التي يمنحها الله للبشر كلّهم من دون تمييز، وتسمح لهم بالإجابة عن سؤال الميثاق الذي نال بفضله الله الاعتراف كمولى[3]. يقدّم هذا

(1) انظر: G. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. The Qur'anic Hermeneutics of the Sūfī Sahl al Tustarī*، برلين - نيويورك، 1980.

(2) ترجمه رادتكه B. Radtke وأوكين J. O'Kane بعنوان: *The Concept of Sainthood*، مصدر سبق ذكره [ملاحظة: ورد أيضًا بعنوان: «بدوّ شان»، كتاب ختم الأولياء، تحقيق عثمان يحيى، بيروت، 1965 (م)].

(3) انظر: G. Gobillot, *La Fitra. La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*، القاهرة، 2000، صفحة 53 وما يليها.

الوصف، ذو الطابع الأسطوري، لنور المعرفة المكوّنة من خمسة «عناصر»: الفهم والإدراك ونفاذ البصيرة والذكر والعلم. هنا بالتأكيد تذكّرٌ للفضائل العقلية الخمس التي نجدها في الترجمة العربية لكتاب: «في الإيتيقا إلى نيقوماخوس»، والذي ربما اطلع عليه الترمذي عبر الغنوصية المانوية، أو عبر ناقلي أعمال إيفاغريوس البنطي. لكنّه يضيف إلى هذه الفضائل أنّه يبقى من واجب الإنسان أن يستمع إلى «قلبه» كي يستجيب إلى نداء هذه الفطرة. سوف تصبح فكرة «نور المعرفة» هذه عند المتصوّفة السنّة «النور الأوليّ» الذي سيتعامل معه كلّ فردٍ على نحوٍ مختلف وفق تجربته الخاصة. إنها أوّل مرّةٍ يستخدم فيها مفهوم الفطرة كأساسٍ لبناء نظام معرفةٍ شامل، ينطلق منذ البداية من معرفة الله ليجعل منها شرطًا لكلّ معرفةٍ أخرى.

لكنّ الترمذي هو بصورةٍ خاصّةٍ أصل أدبٍ تطوّر لاحقًا تطورًا كبيرًا، يلعب على الصور والتوافقات الرمزية. الصور هي صور القرآن نفسها، لكن بإقامة علاقاتٍ جديدةٍ بين مواقع ورودها: بين الماء الذي خلق منه الإنسان ونهر الجنّة الذي يمنح الحياة الأبدية والماء الذي يؤكّد الكتاب أنّه علامةٌ على الرحمة الإلهية؛ من هنا تنبع فكرة «ماء الرحمة» التي تُربَط بعناصر أخرى كالتراب لترطيبه، أي لجعله قابلًا للتلقّي، وبالإحياء، أي السماح بالنشور، إلخ.

يفترض عمل الترمذي فكرًا أسطوريًّا، مسهبًا بحرّيةٍ في التحدّث عن الصيغ القرآنية التي يفرض هذا الفكر عليها إمّا تنظيمًا لغويًّا تطوريًّا، كما في سير الأطوار التحضيرية للخلق (توزّع النور

الإلهي على الكائنات التي ستُخلَق، تشكيل الإنسان الأول والميثاق)، أو تنظيمًا آنيًا، كما في تحليل الفطرة. إنّه فكرٌ منهجيٌّ بأسلوب تقديم الوصف بأدقّ التفاصيل وفي الآن عينه فكرٌ لا يأبه كثيرًا بالتجانس المفاهيمي، حيث يمكن أن يستعمل المصطلح نفسه ترميزًا لمتناقضات. وهو أيضًا فكرٌ تركيبي توفيقي، لا سيّما في سيكولوجيّته المستندة إلى إقامة الصلة بين الأعضاء والقدرات والهبات الإلهية. لذا، لم يُعرَف عمل الترمذي بدايةً لأنّه لم يكن يندرج اندراجًا جيدًا في الإطار الثقافي للقرن الثالث/التاسع، ولا سيّما أنّ مؤلّفه كان مهمّشًا جغرافيًّا في بلده، إيران الشرقية. غير أنّ هذا العمل حظي لاحقًا بصدًى واسعٍ بين المتصوّفة، وتمّ تلقّف العديد من موضوعاته، ونقلت أحيانًا، عبر أشهر المتصوّفة في مجال الحكمة الإلهية في الإسلام، ابن عربي.

الفصل 13

ظهور الفلسفة

رأينا في ما سبق أنّ الفكر في التاريخ اليوناني القديم قد تواجد في وقتٍ باكرٍ في العالم العربي. فكانت الحكمة الساميّة القديمة الموضوعة تحت اسم لقمان تختلط بسهولةٍ مع الحكمة التي تمّ نقلها تحت اسم إيسوب Ésope. يدمج القرآن موضوعاتٍ تهدف إلى البرهان على وجود الله، كانت تجول في منطقة البحر الأبيض المتوسّط. وقد نهل منها علم الكلام أفكارًا ومفاهيم متعدّدةً، بل غامر أحيانًا في مواجهةٍ مباشرةٍ مع أرسطوطاليس الذي لم يجادل أحدٌ في لقبه «المعلّم الأوّل» الذي منحه إيّاه النصارى، وترجموا في الوقت نفسه أعماله واستعملوا أطره المفاهيمية في تأمّلاتهم استعمالًا طبيعيًّا تمامًا. لكن، إن كانت حركة الترجمة قد حابت الزيادة الكميّة للاستعارات، فالحاسم هو التغيّر النوعيّ الذي تمثّله نسْبتهم لأنفسهم إلى هذا الإرث اليوناني.

تمثّل المصطلحات العلامةَ الملموسة لهذا التغيّر النوعي: ما عاد الأمر يقتصر على الكلمة الساميّة «حكمة»، بل جرى تعريب المصطلح اليوناني *philosophia* إلى «فلسفة»، و*philosophos* إلى «فيلسوف» (وهي كلمةٌ يحترم جمعها شكل التكسير العربي المحض: فلاسفة). يُنسب ظهور هذا المشروع الجديد إلى أبي

يوسف الكندي (نحو العام 185/ 801-252/ 866)، وهو عربيٌّ قحٌّ عاش في بغداد في بلاط الخلفاء المحابين للاعتزال، وتأثّر بالتغيّر اللاحق للوجهة الإيديولوجية. إنّه قبل كل شيءٍ عالِمٌ كتب رسائل - فُقِد معظمها - حول معظم علوم زمنه وحول بعض تقنيات الفن أو الفخامة[1]. تصعب الإحاطة بموقفه، إذ يبدو عقلانيًّا برفضه للخيمياء التي يعدّها احتيالًا، لكنّه ناصر التنجيم لأنّه رأى في فعل الأجرام السماوية على البشر تجليًا للقدر الإلهي، واقترح خطواتٍ غريبة، مثل **نهج استخراج النفائس**[2]. وهذا التأهيل العلمي - وفق معايير زمانه - هو الذي حفظ ذكره داخل حضارته، بل وخارجها، في العالم اللاتيني.

الفلسفة، التي لا تعدّ تساؤلًا بل تتويجًا للعلوم، هي لدى الكندي موضوع عددٍ من الرسائل المكرّسة لتقديم هذا العلم ومظاهره النوعية («الفلسفة الأولى»، العقل، النفس، العامل، ...)، وبصورةٍ خاصّةٍ تحت كنف أرسطوطاليس («في كمية كتب أرسطوطاليس»، ...). ولئن كان اسم الكندي قد هيمن

(1) حول هذا المظهر، انظر على سبيل المثال الأعداد 3-1 (1993) و7-1 (1997) في ASP وكذلك رشدي راشد Roshdi Rashed, *L'Optique et la Catoptrique d'al-Kindī*، ليده، 1997.

(2) الأقرب إلى هذه التسمية التي أطلقها المؤلف على دراسة الكندي المذكورة هي **رسالة في استخراج المعمّى**. وعلم التعمية يراد به تعمية (ترميز) النصوص بحيث لا يفهمها القارئ إلّا بعد فكّ رموزها (استخراج المعمّى). بالتالي، تكون **النفائس** المقصودة في التسمية المشار إليها هي المعارف التي لم تكن متاحةً قبل استخراجها. ويعدّ الكندي أوّل من كتب دراسةً في هذا الموضوع (م).

على هذه العملية، فلم يكن معزولًا عزلًا مطلقًا: كان له مريدون لم يتركوا شيئًا يستحق الذكر (اللهمَّ إلا في الرياضيات) وربما كان له منافسون في كتابة أعمالٍ تعليمية تمهيدية مثل «رسالة في حدود الأشياء ورسومها» التي حفظت لنا باسمه، لكنّ نسبها ليس أكيدًا[1].

1. الفلسفة والفقه

يظهر المدى الديني لعمل الكندي بأسلوبين. فهو من جانبٍ يسعى لفصل الإرث الفلسفي اليوناني عن مترجميه النصارى، مؤكّدًا أنّ قانون الإيمان الإسلامي هو أفضل ما يلبّي المتطلّبات العقلانية لهذا الإرث، وذلك بعقيدته في الوحدة. سوف يردّ يحيى ابن عدي، الذي حفظ لنا المقتطفات الأساسية من كتاب الكندي «الردّ على النصارى»[2]، بالتمييز بين «وحدة النوع» الخاصة بالأجناس أو الأنواع أو الأفراد أو الأعراض، وبين «وحدة العلاقة» التي تؤكّدها المسيحية بين أشخاص الثالوث. من جانبٍ آخر، واجه الكندي المسائل الرئيسة التي طرحتها المعتزلة:

---

(1) انظر: «رسائل الكندي في الفلسفة»، تحقيق أبي ريدة، مجلدان، القاهرة، 1950 و1953 (أعيدت طباعة قسم من الجزء الأول في القاهرة، 1978). انظر: J. Jolivet et alii, AL Kindi. *Cinq Épîtres*، باريس، 1976. انظر كذلك: R. Rashed et J. Jolivet, *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindi, vol II, Métaphysique et cosmologie*، ليده - بوسطن - كولونيا، 1998.

(2) تحقيق وترجمة بيرييه A. Perier في مجلة *Revue de l'Orient chrétien*، المجلد الثاني عشر، 1920-1921، صفحة 1-21.

وحدانية الله، الصفات الإلهية، الخلق، نهائية العالم، حرية الإنسان[1]. وعلى مثال المعتزلة، عدّ أنّه لا يمكن أن يكون هنالك شيءٌ أزليٌّ مع الله، إذ يعني ذلك القطيعة مع وحدانيته. امتدّ إذًا سجاله للمسيحية، كما لدى المعتزلة، عبر سجاله للمسلمين السلفيين. لكنّه تميّز عن المعتزلة بشكل مُحاجَّته. فهي تستند في رسالته «في الفلسفة الأولى» - وعنوانها نفسه ذو دلالة - إلى الفارق بين وحدانية الله وهي أساسية، وبين وحدة الكائنات، وهي عرضية (الجوهر أساسي بذاته لكنّه متعدّدٌ بوصفه يتضمّن مادّةً). الوحدانية الإلهية ليست صفةً إذًا، بل مجرد تعيينٍ لواقع أنّه ليس في الله أي شكلٍ من أشكال التعددية. لكنّها تتضمّن مع ذلك عاملًا إيجابيًّا ما، بمعنى أنّ الله هو مبدأ الوحدة في المخلوقات. في دراسةٍ أخرى، تجعل مُحاجَّة الكندي الله الفاعلَ الحقَّ التامّ الأوّل. لدينا إذن في الآن ذاته جانب فقهٍ سلبي واعترافٌ فيه شيءٌ من الإيجابية بصفاتٍ إلهيةٍ أساسية.

طرح نقاش المعتزلة للخلق مسألة الوضع السابق للكائنات: أليس ما لم يوجد بعدُ شيئًا لأنّ الله يعرف أنّه لا بدّ أن يوجد؟ يهتدي الكندي إلى ذلك على شكل نظرية التحوّل عند أرسطوطاليس: يصبح شيءٌ ما كذلك بعد أن كان ليس كذلك؛ لكن ما لم يكن سوى مسألة وجود شيءٍ ما في الزمان يصبح عنده

---

(1) انظر: P. Adamson, *«Al-Kindī and the Mu'tazila: Divine Attributes, Creation and Freedom»*, ASP، 13، 1، 2003، صفحة 45-78. J. Jolivet, *«Al-Kindī, vues sur le temps», ASP*، 3، 1، 1993، صفحة 55-75.

مسألة «وجودٍ» فحسب، وخارج الزمان. لتحقيق ذلك، يتوجّب عليه اللجوء لمساعدة المؤوِّل النصراني يحيى النحوي Jean Philopon ليطرح «العدم» (ليس، لا المعدوم فقط: غير موجود)، أي ما لا يخلقه الله. لكن، بمعنًى ما، هذا العدم موجود بوصفه عكس الوجود المتأتي عنه عبر أمر الوجود الإلهي.

تشهد المفردات التي اعتُمدت في حلقة الكندي على قبول التتالي السببي المعروض في ما يلي: الفكر يؤدي إلى الميل؛ القرار يفضي إلى إرادةٍ تؤدي إلى الفعل؛ يمكن أن يكون هذا الفعل بدوره مصدر ميولٍ أخرى. تندرج أفعال الإنسان إذًا في «سيرورةٍ سببيةٍ حلَقية»[1]. تبدو هذه الحلقة جبريّةً على نحوٍ مزدوج: كل عنصرٍ يتسبب فيه العنصر السابق والعناصر كلها يتسبب بها الله، الفاعل الحق الأوّل. لكنّ الإنسان حرٌّ مع ذلك بفعل قدرته على الاختيار، والتي تفترض نفسًا عقلانيةً قادرةً على المداولة والتمييز. والحال أنّ أفضل تمييزٍ هو طاعة الله طاعةً عقليّة، أي بملاحظة الأسباب التي تجعل الفعل ضروريًا. تكون هنالك بالتالي مواءمةٌ بين القدريّة والحرّية.

كان الكندي حساسًا إذًا حِيالَ المسائل التي طرحها المعتزلة، بل قريبًا من بعض مواقفهم. هل يمكن تحديد أيٍّ المعتزلة كان الأقرب إليه؟ نستطيع أن نأسف بهذا الصدد لأنّ نصّ دراسته حول «الاستطاعة» ولحظة تولّدها قد فُقِد، لأنّه كان سيلقي

(1) P. Adamson, *«Al-Kindī and the Mu'tazila: Divine Attributes, Creation and Freedom»*، مصدر سبق ذكره، صفحة 68.

ضوءًا على موقف مؤلّفه بصدد تلك النقطة العقيدية الحرجة. لقد شاطر النظّام بعض مواقفه الأساسية، كفكرة أنّ الله يتطلّب الأفضل، أو معارضة النظرية الذرّية التي كرّس لها نصًّا لا نعرف منه لسوء الحظ إلا عنوانه. لكنّ الاختلاف بينه وبين النظّام لا يعود إلى أسلوب المُحاجَّة فقط، بل يتأتى بصورةٍ أعمّ من مدى استدلال هذه المُحاجَّة بالفكر اليوناني.

2. اكتشاف البشر للحقيقة

لم يكتفِ الفلاسفة باستثمار المواد القديمة المنقولة؛ إمّا عبر تطويراتٍ مفاهيميةٍ متتاليةٍ ومتّصلٍ بعضها ببعض، وإما بترجمة نصوصٍ معيّنة، لكن ليس لها قيمةٌ إلاّ لدعم حقيقةٍ متلقّاةٍ من مكانٍ آخر عبر الوحي. لقد بحثوا عن الحقيقة في هذه المواد نفسها، وأدى ذلك إلى عاقبتين. في ما يتّصل بتلقّي هذه المواد القديمة، حابوا الحامل الثاني على الأول: سوف تشكّل دراسة النص والتعليق عليه مظهرًا أساسيًّا في خطوتهم. وبالنسبة إلى الاستدلال الأقصى في مجال الحقيقة، هنالك تشديدٌ على اتفاقٍ بين الوحي والتطوير البشري المستقلّ عنه.

في مقطعٍ شهيرٍ من رسالة الكندي المعنونة: «في الفلسفة الأولى»[1]، يعبِّر عن امتنانه تجاه أولئك الذين «وإن قصّروا عن بعض الحق»، فقد كانوا أصل المنهج الأكثر خصبًا لاكتساب المعرفة. ويستعيد صيغة أرسطوطاليس حول العرفان المطلوب تجاه

(1) رسائل، مصدر سبق ذكره، المجلد الأول، صفحة 102-103.

السابقين: «ينبغي أن نشكر آباء الذين أتوا بشيءٍ من الحق» ويحملها إلى مستوًى أصبح يشمل معطيات الوحي. وفي تجاوزٍ للمظهر النفساني لما كنّا اليوم سنسميه انفتاح الذهن تجاه «الأجناس القاصية عنّا، والأمم المباينة»، فما أنجز على هذا النحو أمرٌ ذهنيٌّ قويٌّ حقًّا. انطلاقًا من الرأي الشائع بين الفلاسفة، والقائل بأنّ أيًّا منهم، ولا حتى مجموعهم، بقادرٍ على «معانقة» الحقيقة بأكملها، يطرح مبدأ مقاربةٍ تراكميةٍ عبر الزمن. لكن إلى أيّ مدًى يستطيع هذا التراكم أن يمضي؟ ألن يكون هنالك في نهاية المطاف تنافسٌ مع النبوّة نظرًا لأنّ الفلاسفة قد عالجوا المسائل نفسها التي عالجها الأنبياء: الربوبية والوحدانية الإلهيتين، الفضيلة والسلوك البشريين؟ والحال أنّه إذا لم يقل الكندي ذلك صراحة، غير أنّنا نستطيع أن نرى في المقارنة بين الفيلسوف والنبي، والتي يقوم بها عرضًا بصدد التعليق على مقطعٍ من القرآن[1]، أنّ المزايا الوحيدة التي يعترف بها صراحةً للفيلسوف هي سرعة اكتساب المعرفة واقتضاب التعبير، بسبَب أنّه يعمل بإلهاماتٍ فوريةٍ كتبت بصورٍ لافتة للنظر لا بتجاور تطوّراتٍ استطراديةٍ مديدة. إذًا، تتمثّل مهمته كفيلسوف في «إحضار ما قال القدماء في ذلك قولًا تامًّا على أقصد سبله وأسهلها على أبناء هذه السبيل، وتتميم ما لم يقولوا فيه على مجرى عادة اللسان وسنّة الزمان»[2].

يبدو أنّه ينبغي البحث عن سبب هذا المقطع في أنّ الكندي

(1) رسالة في كمّية كتب أرسطوطاليس..، المصدر نفسه، صفحة 373.

(2) انظر أعلاه، الحاشية 6.

هو عالِمٌ قبل كلّ شيء، تعدّ الفلسفة بالنسبة إليه تتويجًا لمجمل العلوم. حتى إذا كان بعض المعتزلة قد مارسوا هذا العلم أو ذلك، فهذا المعلَم ثانويٌّ عندهم، إذ إنّهم مالوا إلى العلوم الأدبية المتجذّرة في المأثور العربي. على العكس من ذلك، تُظهر قائمة أعمال مفكّرنا أنّ المظهر العلمي مسيطرٌ لديه وأنّ تعبيره تقنيٌّ وجاف. والحال أنّ العلم كان حينذاك مرتبطًا ارتباطًا كاملًا بالعصر الكلاسيكي القديم، وخضع فيه لعمليةٍ تراكميّةٍ وتصحيحيّةٍ في آن. هذه هي بصورةٍ خاصّةٍ حال الرياضيات التي يقال إنّه كرّس لها ما لا يقلّ عن ستين عنوانًا، وتتدخّل بصورةٍ مفصّلةٍ في أسلوب معالجته للمسائل الفلسفية بصدد الطبيعيات، وبصورةٍ أكثر عموميةً في منهج البرهان المشتق من «عناصر» إقليدس[1]. بل يقول القائلون إنّه كتب كتابًا يُظهر أنّ **الفلسفة لا تتحصّل إلّا بعلم الرياضيات**، وفي إحصائه لأعمال أرسطوطاليس، وعلى الرغم من غياب هذا العلم عند المعلّم، يؤكّد أنّ من لا يبدأ بالرياضيات لا يستطيع ولوج البحث، وسيقتصر على امتصاصٍ سطحيٍّ لعقائد الفلاسفة.

من جانبٍ آخر، علوم الرياضيات، المفهومة حينذاك بالمعنى الواسع جدًّا «لكلّ ما يفترض معالجةً رياضية»، هي أفضل مجال بحثٍ مبتكر. يمكن أن يتّخذ ذلك مظهر التقدّم النظري بالنسبة إلى الإرث المتوافر. هكذا، وفي علم البصريات، يقترح إضافاتٍ

(1) انظر: R. Rashed, *«Al-Kindī's Commentary on Archimedes' "On the Measurement of the Circle"»*, ASP، 3، 1، 1993، صفحة 7-53.

- على سبيل المثال عبر البرهنة على الانتشار المستقيم للضوء الذي لم يقم إقليدس إلّا بافتراضه - حتى لَيقترِحُ تصحيحاتٍ أدّت إلى رسالةٍ خاصّةٍ بعنوان «رسالة إصلاح كتب إقليدس». يمكن أن يتّخذ ذلك التقدّم أيضًا مظهر التكييف مع الثقافة العربية. ففي الموسيقى، منطلقًا من رسالة إقليدسٍ في هذا الموضوع، حلّل إمكانيات العود واقترح تحسيناتٍ، آخذًا بالحسبان بنيته التناغمية، بحيث أمكن تقريب إضافته في هذا الموضوع من إضافة معاصره ابن المنجّم (توفي في العام 300/ 912) الذي نظّر لممارسة إسحق الموصلي[1] أشهر مغنّي ذلك الزمان وعازفيه وملحّنيه.

3. إدارة مواريث متعددة

على الرغم من أنّ الكندي لم يرجع صراحةً إلّا إلى أفلاطون وأرسطوطاليس، يمكن أن نلاحظ تأثّره بكتّابٍ آخرين. لكن لكَون الفلسفة هي بالنسبة إليه الشكل الأقصى للمعرفة، فمن غير الوارد التوقّف عند التباينات في ما بينهم. وقد زاد من انجذاب هذا المفكّر العربي نحو المصالحة بين مختلف الاتجاهات، أنّه قد سبقه في العصر القديم المتأخر شكلٌ تركيبي - لا بل تلفيقي - تسيطر عليه الأفلاطونية المحدثة، يعدّ كتاب «أثولوجيا أرسطوطاليس» أحد أبرز كتبها[2]. لكن يمكن أن نلاحظ لديه نوعًا من توزّع التأثيرات وفق المواضيع المعالجة.

(1) انظر: Sh. Maalouf, *History of Arabic Music Theory*، الكسليك، 2002، صفحة 85-117.

(2) انظر أعلاه، الفصل التاسع، العنوان الفرعي 3د.

يقدِّم الإطارَ العامَّ عددٌ من الموضوعات التي أمكن عدّها أشكالًا نمطيةً بفعل قبولها العام في الوسطين الفلسفي والصوفي، ويعود الفصل في ما بين هذين الوسطين؛ من جانبٍ إلى القناة التي يتمّ التلقّي عبرها (غالبًا النصوص بالنسبة إلى الفلاسفة والعقائد العرفانية بالنسبة للمتصوّفة) ومن جانبٍ آخر إلى أسلوب المعالجة المطبّق عليها (بناء عقلاني أو رمزي)[1]. هذه الموضوعات تخصّ الأجرام السماوية ذات الطبيعة الدقيقة والمزوّدة بالذكاء، والروح البشرية، وهي من ذات جوهر الأجرام وبالتالي فهي خالدة. أتت هذه الموضوعات من الفيثاغورسية، وأغنتها الأفلاطونية ونظّمتها الأفلاطونية المحدثة حول فكرة الفيض. وقد سمحت لها هذه الاستمرارية بأن يتمّ تلقيها من دون نقاش، بوصفها مجرّد أدواتٍ مفاهيمية.

تلقّف الكندي مفهوم الفيض الذي يسمح بإقامة صلةٍ بين العقل السماوي وعالم البشر، لكنّه لم يولِه الأهميّة التي سيتمتّع به هذا المفهوم لاحقًا في الفلسفة وفي الفكر الباطني. كان وفيًّا للتصوّر الكلامي للخالق، فعزله ولم يدخل عملية الفيض إلّا انطلاقًا من العقل الأول. لقد شدَّد بالأحرى على صلةٍ أخرى بين عالم الأرض وعالم السماوات: هما من طبيعةٍ مختلفة، يتشكّل الأول من عنصرٍ مغايرٍ للعناصر الأربعة التي تشكّل العالم الثاني،

(1) انظر: G. Gobillot, «*Quelques stéréotypes cosmologiques d'origine pythagoricienne chez les penseurs musulmans au Moyen âge*», Revue de l'histoire des religions، العدد 219-1، 2002، صفحة 55-87 والعدد 219-2، 2002، صفحة 161-192.

وهو غير قابلٍ للفساد، على الرغم من أنّه مخلوقٌ وقابلٌ لأن يدمّره خالقه؛ تصدر الأجرام السماوية إشعاعاتٍ تفعل فعلها في الأجسام الأرضية، ولأنّها كائناتٌ ذكيّةٌ لها حياةٌ وإرادةٌ ونظرٌ وسمع، ففعلها ليس ميكانيكيًّا فقط. إنها علّة تواجد العقل في الإنسان، وهو الشكل النوعي لهذا العقل.

أما بالنسبة إلى علم النفس، فالإحالة إلى الأفلاطونية المحدثة أكثر وضوحًا، وتتخذ «رسالة في النفس»[1] على سبيل المثال هيئة تجميع «مقتطفاتٍ، أو إشاراتٍ منطوقة أو ملاحظات قراءة، يعبّر التقريب بينها عن توافقٍ فلسفيٍّ يرسم عقيدةً مشتركةً في مجال الأخلاق والأخرويات»[2]. تستعيد هذه العقلية موضوعات أفلاطون المسيطرة: النزاع بين أجزاء النفس؛ ضرورة أن تنفصل روح الزاهد عن جسمه، أو الموت للتوصّل إلى المعرفة والنفاذ إلى التشابه مع الله؛ وجودها السابق لوجود الجسم الذي سمح لها بتلقّي الأشكال غير الملموسة قبل ذلك، والتي يمكن النفسَ تذكّرها في أثناء الحياة الأرضية. تضاف إلى ذلك موضوعات أفلوطينية: تنشيط العقل الأوّل للنفس البشرية؛ إمكانية وجود علاقةٍ بين النفس المطهّرة، في نومها، وبين أرواحٍ أخرى انفصلت عن أجسامها. أخيرًا، يدين الكندي للهرمسية بفكرة صعود النفس المنفصلة عن الجسم إلى الدوائر السماوية حيث تتنقى.

بالنسبة إلى الطبيعيات وما يتّصل بها في الماورائيات،

---

(1) رسائل، مصدر سبق ذكره، المجلد الأول، صفحة 272-280.

(2) J. Jolivet, in *Annuaire de l'École pratique des hautes études, V^e^ section*، المجلد 80-81، الورقة 3، صفحة 398.

الإرث الأرسطوطالي هو الذي يسود. وتظهر رسالة «في الفلسفة الأولى» مقاطع من «ميتافيزيقا» الستاجيري وتربطها بغيرها من كتاباته: «كتاب الطبيعة»، رسالة «في النفس» و«المقولات».

في المقابل، يحيل النصف الثاني مما حُفظ لنا من «الفلسفة الأولى» من دون أدنى شكٍّ إلى بروكلوسس، سواءٌ كتابه: *Institutio theologica* أم كتابه «أثولوجيا أفلاطون». والحجج التي أوردها الكندي لإظهار الصلة بين التعدد والوحدانية، بهدف تقديم نظريةٍ حول الواحد واستنتاج وجود واحدٍ متسامٍ، شديدة التقارب من تلك الحجج التي نجدها في هذه النظرية، بل إنّ بعضها متطابق. الكندي المسلم الذي يتحدّث براحةٍ أكبر عن الوحدة ينزلق أحيانًا إلى الحديث عن الواحد، مثله في ذلك مثل بروكلوسس اليوناني.

وللمفارقة، لم تكن المصالحة بين مختلف هؤلاء الملهمين الأمر الأكثر صعوبةً. ولئن اكتفى الكندي أحيانًا بإبراز مقطعٍ معيّنٍ لفيلسوفٍ قديم، فقد عرف غالبًا كيف يضع مسافةً بينه وبين ذلك الفيلسوف ويتمثّل مفاهيمه وأفكاره بحيث يقدّم صياغته الخاصة. تكمن الصعوبة بالأحرى في الرغبة في التعبير عن الفكر الإسلامي بتصوّراتٍ يونانية، لا سيّما حين يريد التعبير عن الخلق بفكرة العلّة، ما أدّى إلى أن يدحضه ابن حزم دحضًا صريحًا بعد قرنين من ذلك.

نصل هنا إلى مسألة الفلسفة الرئيسة، حتى ابن رشد، في رغبتها في الاستحواذ على الوثائق الفلسفية القديمة: تحوّل مبدأ معقولية الحقيقي إلى آلية تفسيرٍ لظهور الوجود انطلاقًا من العدم. ولئن كان عمل الكندي يتضمّن عددًا من السمات التي سنجدها

لاحقًا لدى كبار الفلاسفة، إلّا أنّهم لم يعرفوه بتاتًا على ما يبدو. لكنّ الصعوبة نفسها تظهر في أعمالٍ انتشرت انتشارًا واسعًا، مثل «أثولوجيا أرسطوطاليس» و«كتاب الخير المحض»، وهي تنقيحاتٌ توحيدية وخلقية لأفلوطين بالنسبة إلى الكتاب الأول، ولبروكلوسس بالنسبة إلى الثاني. من جانبٍ آخر، كان ممكنًا ملاحظة بعض التشابهات في الأفكار والأسلوب بين بروكلوسس وعمل الكندي.

4. المنطق اليوناني والتعبير العربي

لم يكن المنطق في العصر الوسيط مصنّفًا ضمن الفلسفة، بل يشكّل إعدادًا لها فقط. لكن إثارة الصعوبات تمّت منذ هذه المرحلة، حيث تعدّ اللغة العربية ونتاجاتها غير قابلةٍ للاختزال بوصفها لغة الوحي القرآني. غير أنّ القرآن نفسه لا يخلو من علاماتٍ تضمّه إلى منطقٍ كوني، على الرغم من أنّه يلعب بصورةٍ خاصّةٍ على الآثار البلاغية الساميّة المحضة. نرى ذلك في المقاطع السجالية التي تستخدم قياساتٍ على شكل قياسٍ مضمر (الكبرى[1] هي المضمرة عمومًا، لكنّها يمكن أن تكون أيضًا جزءًا من الخلاصة)، ربما تضمّ في قياسٍ متسلسل، وفي أفكارٍ من نمطٍ تشريعي تتخذ شكل أمرٍ تجريبي أو محاجّةٍ تماثليةٍ أو لاحقة[2].

(1) في القياس الحَمْلي هي المقدّمة التي يظهر فيها الحدّ الأكبر، وفي القياس الشرطي أو الاستثنائي هي التي تتضمّن الشرط (م).

(2) انظر J. Berque, *«La controverse dans le Coran»*, Annales de l'Institut de lettres orientales، المجلد السابع، 1993-1996، صفحة 5-20.

على الرغم من ذلك، حفّز العرب حسّ التغاير عن مناهج المنطق اليوناني. حول هذا التغاير، هنالك أدبٌ كاملٌ[1]، يجدر أن نجري فيه بعض التمايزات. أوّل من خاض نزاعًا كان الفلاسفة: لئن لم يعالج الكندي نفسه المسألة، فمريده الرئيس، السرخسي (نحو العام 220/ 835-286/ 899) كتب رسالة «كتاب في الفرق بين نحو العرب والمنطق». نجد لهذا الكتاب، المفقود حاليًا، امتداداتٍ عند فلاسفة القرن التالي، لا سيّما يحيى بن عدي الذي كرّس كذلك رسالةً خاصةً لهذه المسألة. ينبغي الإشارة إلى الهامشية النسبية لهذين المؤلّفين. ولئن تميّز الأوّل بدايةً لأنّه مثّل شيخه في مناظرةٍ فلسفيةٍ سياسيةٍ حول المسيحية والتثليث، فقد وسِم لاحقًا بالهرطقة الإسلامية بسبب تعبيره عن شكوكٍ حول مصداقية الأنبياء، ما يمكن أن يفسّر إدانته النهائية وربما إعدامه. أمّا الثاني فهو نصراني. وقد ساهم ذلك في جعل العلم الذي روجّاه مريبًا.

تدخّل النحاة بعد وقت. يشير الزجّاجي (توفي في العام 337/ 949) إلى تعارض المناهج، لكنّه فعل ذلك عرَضًا فقط، من دون تعميق لمظاهر المسألة. لذا، وبعد المقارنة والاستبعاد، ظهر شكلٌ ثالثٌ للتعبير هو المناظرة. أشهرها المناظرة التي جمعت بين النسطوري متّى بن يونس (توفّي في العام 328/ 940) وبين المسلم السيرافي. متّى أكبر أسماء زمانه في مجال المنطق.

---

(1) انظر: A. Lamrani-Jamal, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe* (études et documents)، باريس، 1983.

وقد ترجم عن السريانية مجموعةً من كتب المنطق والعلوم الأرسطوطالية أكثر كمالًا مما عرفه سابقوه، وأغناها بإضافة المعقّبَيْن إسكندر الأفروديسي وثامسطيوس. بين أساتذته، فضلًا عن النصارى، نجد متكلّمًا متحمّسًا للفلسفة الطبيعية؛ وبين مريديه سوف يتميّز الفارابي، «المعلّم الثاني». غير أنّ سرد المناظرة التي نقلها لنا النحوي الرمّاني[1] عبر الأديب التوحيدي[2] يقدّمه على نحوٍ سيّئٍ للغاية إنسانيًا وفكريًا معًا.

نظر متّى إلى المفهوم بمظهره الكوني وعارضه بالكلمة، الخاصّة بكلّ لغة. أمّا النحوي المسلم فقد أشار إلى نوعية الكلمة وإلى التحريفات الناتجة من الترجمات. إذًا، المنطق لا يفسّر المعاني. فدراسة منطق أرسطوطاليس تعني في رأيه الضياع في لغةٍ ميتة، وفي سبيل علمٍ لم يمنع أمّته من الوقوع في الأخطاء والذنوب الأخلاقية. خلاصة القول أنّ المسألة لا تتعلّق بتمييز الحقّ من الباطل فحسب، بل بمعرفة جوهر الموضوع، وهو هنا اللغة التي تظهر الأمثلة التي قدّمها السيرافي أنّ لها مقتضياتٍ متعدّدة، ولا سيّما الدينية والحقوقية منها. وقد تمّت استعادة هذه المظاهر الأخيرة وتنظيمها طَوال أربعة قرون. أمّا من وجهة نظر علماء المنطق، فتلميذ متّى، يحيى بن عدي، هو وحده من سيعرف كيف يعبّر عنها بتمييزه بين نحوٍ كوني هو المنطق، وبين نحوٍ خاصّ يحكم كلمات كلّ لغة.

---

(1) هو أبو الحسن علي بن عيسى (م).

(2) ترجمة، المصدر نفسه، صفحة 149-163 [ملاحظة: هو أبو حيّان التوحيدي، صاحب المقابسات، والإمتاع والمؤانسة (م)].

من جانبٍ آخر، يُعرَف السيرافي كشارحٍ لـ«كتاب سيبويه». فقد حدّث تقديمه، لكنّه بقي مخلصًا للروح الأساسية المتمثّلة في وصف الظواهر الصرفية والنحوية. لكنّ نحويين آخرين في العصر نفسه شقّوا دربًا جديدةً في عقلنة علمهم، تتوسّط بين الوصف والمنطق، مع تعميق مفهوم العلّة. صحيحٌ أنّ هذا المفهوم كان متواجدًا عند الخليل وسيبويه، لكن بالمعنى العام لـ«العقل». يظهر «البحث عن التعليل» (أو الاعتلال) كإجراءٍ نوعي في «كتاب الأصول في النحو» لابن السرّاج (توفي في العام 316/ 929)[1]. درس السرّاج المنطق والموسيقى، ثمّ عاد إلى النحو وحده، شارحًا سيبويه لكن مع إدخال تقسيماتٍ عليه. فقد ميّز بين «العلّة»، أي ما يجعل شكلًا ما يميّز لغةً معيّنة، وبين «علّة العلّة»، أي الآليات التي تفرض مثل هذا الشكل. وحدها العلّة تفتح المجال أمام المؤلّف للنفاذ إلى اللغة فيقتصر عليها. أمّا علّة العلّة فهي لا تفتح المجال إلى اللغة، بل إلى «الحكمة» الملازمة لها. تشكّلت تقنية التعليل نهائيًا منذ تلميذه الزجّاجي الذي كرّس لها صراحةً كتابًا[2]. وقد لاحظ بدايةً أنّ العلل النحوية تستنتج كقواعد، وليست بالتالي «ملزمة». وميّز ثلاثة أنواعٍ لها: العلّة التعليمية، التي يتلقاها المرء بالتعليم وتسمح بتعلّم لغة؛ والعلّة القياسية، التي تشرح آليةً معيّنةً بقياس الدور الذي يلعبه ما يقوم بالعمل في عنصرٍ معيّنٍ آخر في اللغة (على سبيل المثال القياس بين الحرف إنّ وبين فعلٍ متعدٍّ)؛ والعلّة الجدليّة أو النظريّة، أي ما يبرّر القياس.

---

(1) ابن السرّاج، كتاب الأصول في النحو، بيروت، 1985.

(2) الزجّاجي، كتاب الإيضاح في علل النحو، بيروت، 1959.

سوف يقوم كبار نحويي القرنين الرابع/ العاشر والخامس/ الحادي عشر بتعميق هذا النهج. فبعد رفضه زمنًا، أعيد تأهيله لاحقًا[1].

في النهاية، نلاحظ امتدادًا غريبًا لهذا الجهد في عقلنة دراسة اللغة، يتّصل بتجسّده في الشعر، وهو امتدادٌ غير فلسفيٍّ في إجرائه لكنّه فلسفيٌّ في إشكاليته. فقد قام نقّاد الأدب العرب في العصر الوسيط بالتقاط التفاصيل البلاغية وأعادوها إلى نماذج «تتوافق في آنٍ مع النموذج الأخلاقي والنموذج اللغوي في العصر الجاهلي»[2]. ينضوي محمّد بن طباطبا (توفي في العام 322/ 933-934) ضمن هذا المشروع، لكنّه وصل إلى تلك النتيجة عبر نهج خاص. ففي كتابه «عيار الشعر»[3]، يقيم صلةً بعمليّة التواصل الأدبي. والحال أنّ هذه العملية لا تدرج خالقًا لعملٍ وبنية هذا العمل فحسب، بل تفترض كذلك متلقيًا يتأثّر بها. حول الموضوعتين الأوليين، يدخل مؤلّفنا في المأثور دخولًا تامًّا، على الرغم من أنّه يقدّم بعض الجدّة. فهو بصورةٍ خاصّةٍ أول من انتبه إلى أبيات الانتقال بين أجزاء القصيدة، تلك الأبيات التي تؤمّن وحدة القصيدة. في المقابل، وحول الموضوعة الأخيرة، يظهر معزولًا بالمطلق لأنّه عمومًا لم يأخذ المتلقّي بالحسبان إلّا

(1) انظر: Y. Suleiman, *The Arabic Grammatical Tradition: A Study in ta'līl*، إدمبورغ، 1999.

(2) M. Guidère, «*Les critères d'une poéticité exemplaire chez les critiques arabes anciens*», BEO، المجلد 49، 1997، صفحة 177-233 [صفحة 230].

(3) ابن طباطبا، عيار الشعر، تحقيق الهاجري وزغلول سلّام، القاهرة، 1956.

بقدر ما يسمح ذلك بتحديد الجنس الشعري. تحيل فكرة «العيار» التي يعبّر عنها في العنوان، إلى العملية التي تجعل المستمع يتلقّى القصيدة أو يرفضها، انطلاقًا من تصوّرٍ مرهفٍ، ويبرهن على الفهم في ظلّ «كمال العقل» - نجد هنا عند الفقهاء نظرية العلوم التي تقيم تواصلًا بين التلقّي المرهف وبين معرفةٍ فوريةٍ في الذهن. بالتالي، عيار تقييم القصيدة لا يعود للمستوى الجمالي بقدر ما يقود إلى مستوى الحقيقة: ينبغي أن يتوافق الفنّ مع الواقع، ونعني بذلك النماذج المعترف بها. لسوء الحظ، ولأنّ النتيجة التي توصّل إليها ابن طباطبا مماثلةٌ للنتيجة التي توصّل إليها نقاد الأدب الآخرون، فقد أهمل الخلف النهج الذي أدّى إليها، وسرعان ما سقط هو نفسه في غياهب النسيان.

الفصل 14

تشعّب الكلام

على الرغم من الانتكاسات التي تعرّض إليها الكلام في أثناء ردّ فعل السلفيين، فقد واصل ممارسة نفوذٍ حقيقي على المجتمع المثقّف. تعدّ المناظرة بين السيرافي ومتّى بن يونس، حول تفوّق المنطق أو النحو[1]، مميّزةً للسلطان الذي اكتسبه الكلام في العاصمة نفسها بعد نحو قرنٍ من ظهوره، نظرًا لأننا نجد بعض سماته في المحاجّة، في حين أنّه لم يكن هو نفسه قيد البحث، وذلك بموافقة الحضور جميعًا: حين اتهم السيرافي محادثه بأنّه يقصي نفسه عن اللغة الواقعية، فقد عبّر عن الموقف المعتزلي الاعتيادي ومفاده عدم الوصول إلى المدرك إلّا انطلاقًا من استكشافٍ عقلانيّ للمعطيات الطبيعية؛ أمّا محاجّته فتستند إلى تمييز ابن الكلّاب بين «التسمية» الخاصة بكلّ لغةٍ والتي تعود إلى الإجماع، وبين «الاسم» وهو المعنى الكوني للشيء.

لكنّ الأمر يتعلّق هنا بموضوعاتٍ عامّةٍ أصبحت أدواتٍ مفاهيمية. أمّا بالنسبة إلى التفصيل، فقد توجّب إجراء خياراتٍ ومراجعات، ولا سيّما أنّ الكلام لم يضطر إلى مواجهة

(1) انظر أعلاه، الفصل الثالث عشر، العنوان الفرعي 4.

المعارضة السلفية وحدها، فقد شهد شكلين من الاعتراض داخله هو نفسه.

1. «إفراطات» الكلام

لم يكن الاعتراض الأول موجهًا ضدّ الكلام، بل تمثّل في تجذيرٍ لمقتضياته العقلانية. منذ منتصف القرن الثاني/السابع، طرح صاحب التآليف في موادّ مختلفة - الشهير ابن المقفع الفارسي الأصل - سلسلةً من الأسئلة في كتبٍ تُراوح بين مجموعة قصصٍ للجمهور العريض وبين الأعمال السّرية، مرورًا بالرسالة الموجّهة إلى الحاكم. بعض تلك الأسئلة يكمن في كلّ سجالٍ بين الأديان - لماذا يعتنق المرء اعتقادًا بعينه لا غيره؟ هل يمكن قبول رسالةٍ دينيةٍ ضمانتها الوحيدة هي سلطة النبي الذي ينقلها؟ ما هي مخاطر التلاعب النفسي الذي يحمله الدين؟ - في حين أنّ غيرها من الأسئلة خاصٌّ بالوضع الجديد: ما هي حصّة الأخلاق في الديني؟ ما هي العلاقة بين الروحي والدنيوي؟... بعد قرنٍ من ذلك، سعى الاعتزال إلى إظهار أنّ انتصار الإسلام الذي تحقّق بالسلاح هو أيضًا شرعيٌّ من وجهة نظر العقل: إنّ الدين الرسمي، إذا فُهم جيدًا واستُبعدت منه خصوصًا قدرية السلفيين التبسيطية وتشبيهاتهم، يفي بصورةٍ أفضل بمقتضيات العقل مما تفعله الأديان الثنوية في إيران، أو الأسرار التثليثية والمتّصلة بدراسة السيد المسيح في المسيحية.

أبو عيسى الورّاق (توفي في العام 247/ 861-2) متكلّمٌ تخصّص في علم الأديان. يُظهِر ما حُفظ لنا من عمله أنّه عمل

منهجيًّا على مرحلتين: الأولى عرضٌ موضوعيٌّ، محايدٌ، يستند إلى استقصاءٍ شامل؛ ثمّ تحليلٌ نقديٌّ صارمٌ في منهجيّته. وقد اقترح بصورةٍ خاصّةٍ «إدارة المرء لخطابه [الديني] وفق منطقه الخاص، حتى لو شدّد على ما لم يكن [مريدوه] يختارونه كجوابٍ، أو لو لم يُبرِز ما وثقوا به»[1]. المرحلتان ظاهرتان في أفضل نقدٍ للمسيحية حفظًا. استأنف مؤرّخ البدع الشهرستاني المرحلة الأولى من دراسة المانوية. هذا المقطع لافتٌ للانتباه في أنّه يمثّل «نزع أسطرةٍ» حقيقيًّا للدين المعني، على الرغم من أنّه يتّسم بأهمية بناه الرمزية: نقْل التمثيلات المكانية للمبادئ بمصطلحات المنطق؛ ترجمة مفردات أعضاء إله النور بمفرداتٍ أخلاقية[2]؛ التخلّي التام عن الأراكنة والشياطين والعفاريت... لكنّ المسلمين الذين لم يصلوا إلى القسم الثاني، أي الانتقادات، استنتجوا من ذلك أنّ الورّاق منافقٌ وأنّه مانويٌّ في أعماقه. والحال أنّ المانوية هي وسواس الإسلام الكلاسيكي الذي جعل منها النموذج الأول للزندقة، لأنّها كانت غريم الإسلام الناشئ، ولأنّ النقاط المشتركة بينها وبينه كانت أكثر عددًا مما يجب (حول النبوّة عمومًا وفكرة «ختم النبيّين» خصوصًا، حول اتهام اليهودية

---

(1) D. Thomas (dir.), *Anti-Christian Polemic in Early Islam. Abū 'Isā Al-Warrāq's* «Against the Trinity»، كامبردج - نيويورك، 1992، صفحة 96.

(2) أعضاء إله النور هي: النفس والعقل والنفاذ والتأمّل والتفكير. وترجمها الورّاق إلى مفرداتٍ أخلاقية هي: الحب والإيمان والوفاء ونبل المشاعر والحكمة (م).

والمسيحية بتحريف الكتابات وحول التصوّر الظاهراني[1] لصلب عيسى عليه السلام، إلخ.).

لم يفهم المسلمون ما استخلصه الورّاق من دراسته للمانوية، وكانوا جاهلين بما استخلصه من دراسته للمسيحية التي عرف بعض النصارى العرب فقط كيف يستفيدون منها، فلم يتمكّنوا من فهم مقاربة مؤلّفنا لدينه: الإسلام. هكذا، لم يبق لنا من هذه المقاربة إلّا بضع شذراتٍ موزّعةٍ بين شهاداتٍ مختلفة، يستأنف فيها الورّاق اقتضاء العقلانية الاعتزالية، لكن على طريقته. فهو لم يكتفِ بمعارضتها بغيرها والسعي لتطبيقها على إيمانه هو. لقد جهد لأن يمحو منها العناصر التي ليس لها معنى إلّا بتجذّرها الإثني، كشعائر الحج التي لا تعود إلّا للإيمانية[2]، والحجج السجالية في القرآن وهي التي لا تقنع إلّا من هو مقتنعٌ أصلًا، وهي حججٌ نفسيةٌ اجتماعيةٌ فحسب، كفكرة أنّ المنزلة الأدبية للقرآن برهانٌ على طابعه الإلهي، أو تلك العناصر التي تظهر جهلنا، كالمعجزات. بين شهادة فاعلين في التاريخ وتأكيد القرآن، فضّل الأولى، كما هي الحال بالنسبة إلى واقع صلب عيسى عليه السلام. وقد شكّك خصوصًا في حجّتين رئيستين في الدين الرسمي: النجاح (إذا كان القرآن يذكر معونة الملائكة في أثناء انتصارٍ من الانتصارات، فلماذا تقاعست في هزيمةٍ من الهزائم؟) ونشدان

---

(1) الظاهرانية هرطقة تعود للقرون الثاني إلى الرابع الميلادي، تقول إنّ يسوع المسيح لم يكن له إلّا جسدٌ ظاهري، أثيري. نفت هذه العقيدة حقيقة آلام المسيح وموته (م).

(2) الإيمانية عقيدة تقرّ حقائق الإيمان وتتعارض مع العقلانية (م).

الإخلاص للسنّة النبويّة (إنّ سلاسل ناقلي الأحاديث ليست ضمانةً كافيةً لأنّ المشكلة هي مشكلة شهود الحدث أنفسهم). أخيرًا، جادل في الطابع الإرغامي للوحي: الله ﷻ الذي يأمر بالإيمان وهو يعلم أنّه لن يطاع ليس إلهًا حكيمًا.

الورّاق عقلانيٌّ بمعنيين: فقد أراد أن يتمّ الاعتراف للعقل البشري بقدرته الكاملة، من دون تدخّل التعليم الإلهي في كلّ حينٍ بتوسّط نبي؛ لكن خصوصًا ينبغي أن يكون هنالك اتفاقٌ بين العقل والوحي. توحيده الصارم أراد التخلّص من المظاهر الملموسة التي تسمح للعنصر التقليدي بالتغلّب على التماسك الداخلي في المذهب، وكذلك من العناصر الإيديولوجية المتناقضة. لقد انتمى إلى «دينٍ في حدود العقل فقط».

كان هذا التفكير أكثر ابتكارًا من إمكانية فهم مداه. وقد عانى الورّاق معاناةً مزدوجة من العواقب: في جسده أولًا - يقال إنّه مات في السجن - وفي جمهوره ثانيًا، إذ عُدّ مجرّد مرتدٍّ انتقل إلى المانوية، وبالتالي فهو غير جديرٍ بأن يحسب له حساب. لكنّ وصول فكره إلى الكلام ساهم في إلقاء الشك على هذا الأخير.

تفاقم الشكّ بسبب نشاط متكلّمٍ آخر، صديقٍ للسابق وربما تلميذٍ له، هو ابن الريوندي (نحو العام 205-215/ 820-830، توفي بين العام 250/ 864 والعام 300/ 912). لم يتمتّع ابن الريوندي بالعمق نفسه، لكنّه كان مماحكًا رفضته المدرسة بعد أن كان مفخرةً لها، ذلك أنّه حوّل ضدّ زملائه، بأسلوبٍ عدواني،

الجدل المتصل بالنهج[1]، وأظهر بفرحٍ خبيثٍ المخاطر الملازمة لمختلف أطروحات أهم شخصيات المعتزلة، فقاربها من مواقف تعدّ هرطقية (الشيعية المغالية، الجهمية، . . .).

هكذا دفع الاعتزال ثمن إفراطاته في الحرية الفكرية التي شجبها المحافظون. لذا، توجّب عليه أن يدافع عن نفسه ضدّ كلّ الخلاصات السيئة الظنّ المستخلصة من عقائد شيوخهم: من اللافت للنّظر أنّ «كتاب الانتصار» الذي جمعت فيه هذه التأكيدات للبراءة هو الكتاب الوحيد من الكلام القديم الذي وصل إلينا كاملًا، على الرغم من الضحالة الفكرية التي يشهد عليها[2]. بصورةٍ أعمّ، سوف يجعل اللاحقون من ابن الريوندي النموذج الأول للمفكّر الحرّ عبر إلصاق النوادر الهجائية والانتقادات المتنوعة باسمه.

كي يواصل الكلام البقاء، وعلى الرغم من المعارضات الخارجية والأخطار الداخلية، اضطرّ إذًا إلى التكيّف مع شروطٍ جديدة. وقد فعل ذلك بأسلوبين متكاملين: من جانب عبر اختزال تنوّع مواقف المعتزلة حول محورين كبيرين، يمثّلهما رمزيًّا اسما المدينتين الحاضنتين البصرة وبغداد (ويمكن أتباعهما أن يتواجدوا بعيدًا جدًّا عنهما)، ومن جانبٍ آخر عبر تشكيل كلامٍ «سنّي» يمكن تجميعه هو أيضًا حول مرجعيتين كبيرتين.

(1) J. van Ess, *«Une lecture à rebours de l'histoire du Mu'tazilisme»*, REI، المجلد 46-2، 1978، صفحة 164-191.

(2) الخياط، كتاب الانتصار، تحقيق نيبرغ H.S. Nyberg، ترجمه نادر A. Nader، بيروت، 1957.

2. التجديد المعتزلي

أمكن التحدّث عن حقبةٍ ثانية في الاعتزال، تميّزت بوجود مدارس متجمعةٍ حول عقائد تمّ تشييدها بوصفها أنظمةً حقيقية. أبرزها تلك المدرسة الناتجة من تعاليم أبي علي الجبائي (233/ 847- 303/ 915) وبصورةٍ خاصّةٍ عن ابنه أبي هاشم[1] (277/ 889- 321/ 933). وقد ارتبطا بمدرسة البصرة بسبب التعليم الذي تلقّاه فيها أبو علي، لكنّهما لم يغادرا قَطُّ موطنهما الأصلي خوزستان. فُقِدَت أعمالهما، لكنّ جيماريه D. Gimaret تمكّن من إعادة بناء التفسير القرآني للأول بناءً جزئيًّا، وذلك عبر الاستشهادات المتعدِّدة التي ذكرت لاحقًا[2]، كما أنّ عدّة أجيالٍ من المريدين، وأشهرهم القاضي عبد الجبّار (نحو العام 325/ 937- 415/ 1025)، قد علّقت على النظرية الرئيسة للثاني باستفاضةٍ وطوّرتها.

من تفسير أبي علي للقرآن، سنهتمّ بصورةٍ خاصةٍ بـ«الثقة بالنفس» (جيماريه) التي برهن عليها وهو يشدّ النصّ المقدّس نحو أطروحات المعتزلة، لا سيّما في دحض التفسير الجبري، وبحرّيته في التعامل مع التفسيرات السابقة التي تمّ وضعها قيد الكتمان على نحوٍ شبه منهجي على الرغم من إمكانية العثور عليها بالتفاصيل وبأسلوبٍ شديد الانتقائية. أحيانًا، قدّم أبو علي عدّة تفسيراتٍ لآيةٍ واحدة، وتقول شهادةٌ قديمةٌ إنّه زعم أنّ هذه المعاني المتعدّدة ضروريةٌ في هذه الحالة. من جانبٍ آخر، نعلم أنّه منهج أطروحات

---

(1) هو عبد السلام بن محمد أبو هاشم الجبائي

(2) D. Gimaret, *Une lecture mu'tazilite du Coran*، لوفان - باريس، 1994.

المدرسة - التي كانت حينذاك قد جُرّدت من وضعها البارز - وفي الوقت نفسه عدّل بعضها لتصبح أوثق قربًا من السلفيين، لا سيّما بصدد سلطان الله على الأفعال البشرية، حتى الإرادية منها، وبصدد سعة رحمته.

السمة النوعية في فكر أبي هاشم، وما سيجمعه مريدوه الذين سيشار إليهم باسم البهشمية، هي نظرية «الأحوال». هذا المفهوم مستعارٌ من النحو الذي يشير بذلك إلى منح محمولٍ لفاعلٍ ما. وقد جعل منه أبو هاشم التحديد الملازم لجوهر. يستجيب ذلك إلى إشكاليتين نابعتين من بدايات الفقه الإسلامي. من جانب، هنالك مسألة الصفات الإلهية المذكورة في القرآن. وقد اعترف أوائل المعتزلة أنّه إذا كان الله يقول إنّه عليم، فينبغي أن يكون ذلك عبر علمٍ، وحين يقول إنّه بصير، فذلك عبر بصر، إلخ. ، لكنّ العلّاف أضاف على الفور أنّ هذه الكينونات ليست سوى جوهره هو، وذلك لتجنّب أيّ حلٍّ من النوع التثليثي المسيحي. وهو حلٌّ مفارق، يقدّم لموصوفٍ ثمّ ينفيه بعد ذلك. هكذا، فضّل خلفاء العلّاف، ولا سيّما أبو علي الجبائي، الالتفاف على هذا الخطاب بقولهم إنّ الله عليمٌ وبصير. . . إلخ. بذاته. لكن برزت حينئذٍ صعوبة ظهور تعدّدٍ في الصفات انطلاقًا من جوهرٍ وحيدٍ غير متميّز. وضع أبو هاشم إذًا «الحال» بينهما: الصفة لا تعبّر عن الجوهر، بل عن حالٍ لهذا الجوهر.

من جانبٍ آخر، تطرح مسألة التعيين التي قدّمتها القدرية. فحين أدركت الأفعال الظالمة للخليفة، والتي كانت تُنسب إلى حتميةٍ معينة، أكّدت أنّ الإنسان يستطيع، مثله في ذلك مثل الله،

أن يكون «قادرًا»، أي مسؤولًا مسؤوليةً كاملةً وشخصيةً عن أفعاله. وقد استنتج أوائل المعتزلة من ذلك أنّ معنى القدرة وميزتها لا يتغيران، سواءٌ أطبّقت على الله أم على الإنسان. لكن نتجت من ذلك عدة معضلات: ضرورة إنكار الأزلية المسبقة للصفات الإلهية؛ مسألة التميز المنطقي بين الصفات والجوهر؛ مسألة الوضع الأنطولوجي للصفة. وقد سمح مفهوم الحال بالتغلّب على هذه المعضلات، نظرًا لأنّ الأمر يتعلّق فقط بتعيينٍ ثبوتيٍّ وملازمٍ للجوهر. لكن في الوقت نفسه، تأكّد ثبوت أُحاديّة معناه[1].

للوصول إلى هذه الخلاصة، طوّر أبو هاشم التحليل التالي: الحقيقي، ما نتصوّره، ليس الموجود فقط بل كذلك كلّ الذوات الكامنة، وهي لامتناهية؛ وهو يشير إليه بوصفه «الثبوت». هذه الجواهر ضروريةٌ بذاتها، والانتقال إلى الوجود هو الذي يخصّ الممكن فقط. العدم مستبعدٌ إذًا، والخلق لا يتمثّل في إخراج الموجودات من العدم بل في نسبة الكينونة إلى ما يبقى. «الفعل الإلهي **وصفيٌّ** فقط وليس **خلّاقًا**»[2]. إذًا، التعارض لا يكمن بين الموجود واللاموجود اللذين يقع أحدهما فوق الآخر في واقع الأمر (باعتبار أنّ الله ليس كائنًا بل الموجود الضروري، وهو نفسه محتوًى في الثبوت)، بل بين الثبوت والنفي، حيث يشمل الأخير كلّ ما ليس له موضوعٌ خارجي (فكرة متناقضة، وهم)، لا كموجودٍ ولا كثابت.

---

(1) انظر: L. Alami, *L'Ontologie modale. Étude de la théorie des modes d'Abū Hāšim al-Ǧubbā'i*، باريس، 2001.

(2) المصدر نفسه، صفحة 38.

ليس هنالك من تعالٍ ولا تراتبٍ أنطولوجي. أكّد أبو هاشم تساوي الجوهر، أي ثبوت كل ما يبقى. الجواهر لا تتمايز أو لا تتشابه بذاتها بل بصفاتها، المتباينة والتي لا تقهر، وبخصائص هذه الصفات التي تقوم بالفردنة الخاصّة بكل جوهر. لكلٍّ من هذه الجواهر قوامه الخاص (و«الربوبية» ليست سوى إحدى هذه الخصائص فقط)، وتجتمع الجواهر المتشابهة بصفة النوع. هنالك بالتالي ضرورةٌ ملازمةٌ لطبيعة العالم: «صحيحٌ أنّ الأزلي يفعل فعله بحرية، لكن فعله متصلٌ دائمًا بطبيعة الأشياء، أي بصفات الجوهر. وهذه الصفات التي تثبت هي ضرورةٌ محضة»[1]. ثبوت فعل الخلق حقيقي، لكنّه يكمن في **تركيبٍ** لصفة الجوهر وللوجود المقابل له.

نحن نفكر في ثلاث مراتب للأشياء، غير قابلةٍ للاختزال في ما بينها ولا تشترك إلا بالجوهر: الله والجواهر والأعراض. تتوافقُ مع كلٍّ منها إذًا صفةٌ للجوهر. ما يميّز «الربوبية» هو النشاط النابع بالضرورة من صفاتها في القدرة والعلم والحياة والوجود؛ صفة «الجوهرية» هي التموضع، وصفة «العرضية» هي الظهور في الزمان. ولا يمكن هاتين الصفتين إلا تلقّي صفات الربوبية الأخرى، لكنّها تتلقّاها مثلما أنتجت، لأنها أحادية المعنى.

إذًا، يتميّز فكر أبي هاشم عمّا سيصبح الفقه الصراطي في الإسلام (الأشعرية)، الفقه الذي يخلط بين الحقيقة والموجود. بالنسبة إليه، «الموجود لا يوجد مثلما يثبت، بل يوجد دائمًا وفق

(1) المصدر نفسه، صفحة 70.

كيفيّةٍ جديدة. إنّه الظهور الذي يحدث مع الوجود، أي ظهورٌ تنتشر فيه صفات الجوهر وتُخرج السمات التي تحتويها في أثناء الثبوت»[1]. بين التشبيه ونوعٍ من الأفلاطونية، لدينا هنا شكلٌ من تجاوز الصفات الملموسة، لَا يفضي إلا إلى عزمٍ مجرّدٍ ومشترك. بصورةٍ أعمّ، يتميّز فكر أبي هاشم عن القسم الأكبر من المأثور الديني الإسلامي الذي يستند، على شاكلة الشريعة، إلى رؤيةٍ تراتبيّةٍ للعالم. وتُحِلّ نظرية الأحوال محلّ الشريعة مجموعةً من التمايزات والتباينات داخل الكمون[2]. والمشروع الوحيد المقارن الذي يمكن إيجاده بعد ثلاثة قرون في تاريخ الفكر الإسلامي هو مشروع الصوفي ابن عربي الذي حوّله نحو مسألة المشاركة ومسألة التمايز في الوحدة.

غير أنّ هذا المشروع المبتكر للغاية، والذي لم يؤثّر في المتكلّمين اللاحقين فحسب، بل كذلك في الفلسفة، لم يحرّر صاحبه من السكولاستيّة[3] المحيطة به، والتي جعلت مريديه يغرقون في مسائل التفاصيل العقيمة في معظم الأحيان. ومن دواعي الدهشة أن نرى كيف أنّهم وهم يدافعون عن الموقف البهشمي بكثيرٍ من الموهبة، لم يفهموا على ما يبدو كلّ جانبه الثوري بالمقارنة مع الإسلام نفسه. وبالفعل، ما يلفت النظر، ربما أكثر من النظرية نفسها، هو الأسلوب الذي يفضي فيه العقل الفعّال هنا إلى عالمٍ ذهنيٍّ جديد، مستندًا إلى أسسٍ ثقافيةٍ

(1) المصدر نفسه، صفحة 74.

(2) مبدأ الكمون: هو القول بأنّ الكلّ داخلٌ في الكل (م).

(3) هي الفلسفة المدرسية (م).

راسخة. ومثلما يشير إليه أرنالديز، «ينتج من ذلك تصوّرٌ لله وللصفات، لم يعد فيه ما هو مشتركٌ مع الله كما هو معروفٌ حرفيًّا في الوحي. يمكن القول إنّ هذا الفكر غير مستخرجٍ من القرآن، لكنّه يقترح قراءةً جديدةً للكتاب المنزل»[1].

3. تشكّل كلام سنّي في قلب الإسلام

أبو الحسن الأشعري (نحو العام 260/ 873- نحو العام 324/ 935) عربيٌّ من البصرة حيث كان بدايةً تلميذًا لأبي علي الجبائي. نحو العام 300/ 912، تحوّل إلى موقف «أهل السنة والجماعة»، داعمًا له بمناهج الكلام المعتزلي. فقد عاب على السلفيين التقليديين رفض أيّ مُحاجَّة، في حين أنّ القرآن يقدّم مثالًا عليها. هكذا، بدأ **كتاب اللمع** - الذي يبدو عنوانه على الرغم من ذلك وكأنّه موجّهٌ ضد «أصحاب البدع» - بشرح التصوير القرآني لتشكّل الجنين البشري [الحَجّ: 5] و[المؤمنون: 14]، ورأى فيه دليلًا على وجود خالقٍ حكيم[2]. أحد نصوصه النادرة التي وصلتنا، **رسالة الحثّ**[3]، مكرّسٌ لإظهار أنّ القرآن والسنّة لا يشرّعان الكلام فحسب، بل إنّه لا يمكن أن تعدّ بعض اليقينيات أركانًا للإيمان لولاه، كما هي الحال بصدد يقين أزلية الله ﷻ

(1) مقدمة علَمي A. Alami, *L'Ontologie modale*، مصدر سبق ذكره، صفحة 13.

(2) تحقيق وترجمة مكارثي R.J. McCarthy, *The Theology of al-Ash'arī*، بيروت، 1953، صفحة 6 بالعربية وصفحة 6-7 في الترجمة.

(3) «رسالة الحثّ على البحث»، حققها مكارثي بعنوان: «رسالة استحسان الخوض في علم الكلام»، وترجمها أيضًا.

وعدم خلقه. ويشدّد نصٌّ آخر، **رسالة إلى أهل الثغر**[1]، على أنّ الأمر الذي يتبعه منهج الكلام (برهان وجود الخالق؛ صفاته الرئيسة؛ إمكانية النبوّة؛ استحالة أن يكذب الله؛ الاعتراف بمحمّدٍ نبيًّا) هو نفس الأمر الذي اتبعه نبيّ الإسلام ﷺ في تعليمه. في المقابل، اختياره للأطروحات «السنّية» صريح، لا بل استفزازي[2].

هنالك إذًا تناقضٌ يميّز هذا الفكر. فهو من جانبٍ نظام أفكارٍ عدوٌّ لكل الدقائق والفوارق التي يتلذّذ بها المعتزلة (لا تمييز بين «الموجود» و«الشيء»، ولا بين «الوجود» و«البقاء»؛ اللاموجود عدمٌ ولا يستطيع التأكيد أن يميِّز إلا ما هو موجود. الله يخلق الجوهر والوجود معًا)؛ وهو من جانبٍ آخر يخضع لعلم الكلام كما هو في عصره، مستعيدًا كامل إشكاليته، بما في ذلك علم الكون والطبيعيات، وكذلك مسائل معيّنة في علم النفس.

في الطبيعيات، يتبع الأشعري نظرية العلّاف التي استأنفها شيخه الجبّائي: العالم يتألف من جواهر متماثلةٍ وقابلةٍ للتبادل في ما بينها، ومن أعراضٍ ملازمةٍ لها مختلفٍ بعضُها عن بعضٍ. لا يمكن أن تنتج التعديلات إلّا عن فعلٍ خارجي. ولا يمكن أن يوجد الجوهر دون الأعراض. ولمّا كانت الأعراض عارضة، فالأجسام هي كذلك أيضًا، ما يبرهن على وجود الخالق. الجوهر مموضعٌ

---

(1) حققها م. السيد الجليند بعنوان: أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر، القاهرة، 1987.

(2) انظر: D. Gimaret, *La Doctrine d'al-Ash'arī*، باريس، 1990.

بالضرورة، ويتمثّل دوامه فقط في تكرار الله لعرَض «الدوام» فيه؛ يكفي ألا يخلق الله هذا العرض كي يختفي الجوهر. أخيرًا، الجوهر ملموسٌ بذاته عبر واحدٍ أو أكثر من أعضاء الحواس الخمسة، لا سيّما البصر.

على مثال أساتذته المعتزلة، عيّن الأشعري الجوهر والذرّة. لكن توجد أيضًا ذرّاتٌ من الأعراض، ما يشير إذًا، لا إلى جسيمات بل إلى وحدات قياس، كما هي الحال على سبيل المثال في الزمان الذي يتألّف من لحظاتٍ غير قابلةٍ للتقسيم. الجسم هو «ما يتمّ جمعه»، من دون النظر إلى عدد الذرّات المجتمعة، والفارق بين الصلب، أي ما يكون له حجمٌ خاصٌّ به، وبين الليّن الذي يسيل في أوعيةٍ مختلفة، يرتبط بكمية الفراغ المتضمَّن. وقد عرّف جيماريه ثماني قواعد عامة تحكم التصوّر الأشعري للأعراض: اقتضاء أن يوجد موضعٌ للتلازم؛ إمكانية الوجود في كلّ ذرةٍ ليس فيها العرض المعاكس؛ وحدة مكان التلازم؛ وجود عرضٍ معاكس؛ استحالة تواجد عرضين متماثلين في مكان تلازمٍ واحد؛ غياب الدوام المحض؛ الطابع الملموس؛ تطبيق نعت العرَض على الذرة التي تحمله. تتميز كل هذه القوانين بطابعها الجذري: بصورةٍ خاصّةٍ في ما يخصّ تجمّع الذرات الذي هو الإنسان، وحده الوحي يوصلنا إلى اعتباره وحدةً، لأنّ العقل يوصلنا، على العكس من ذلك، إلى النظر إليه بوصفه تعددًا. بذلك، يمضي الأشعري في إيمانيته إلى مدًى أبعد ممّا مضى إليه ابن الكلّاب، على الرغم من أنّه قريبٌ منه جدًّا على الصعيد الفقهي.

هنالك في الإنسان عرض قدرةٍ أو استطاعة، يخضع لقواعد كل الأعراض، لا سيّما غياب الدوام: القدرة ليست سابقةً للفعل وهي ليست قدرةً إلا للفعل المتحقق. لكنّ الأشعري لم يحترم دائمًا القاعدة الثامنة بصدد هذا الفعل. ففي كتاب **اللمع**، يطبّق نعت «مستطيع» على الإنسان بكامله لا على الذرّة وحدها[1].

يعمل التفكير (النظر) على مرحلتين. هنالك بدايةً تقديرٌ للموضوع لصياغة حكمٍ بصدده (النظر، الحكم) بتفحّص مختلف الإمكانيات. يؤدي ذلك إلى معرفةٍ جديدةٍ تسمح بمقارنةٍ مع شيءٍ آخر نسعى لمعرفته. على هذا المستوى الثاني، يتبع النظر خطوة القياس التي تنطلق من الشاهد («الحاضر» = كل ما هو معروف، بدايةً عبر الحواس ثم بالتفكير؛ الأصل: الحالة الأساسية) إلى الغائب (= كل ما هو غير معروف؛ الفرع: الحالة الفرعية)، إما لمماثلته (في هذه الحالة، يعادل النظر الاستدلال)، وإما لتمييزه. إذا قام النظر على أسسٍ سليمةٍ، فهو يؤدي إلى العلم، لكنّه لا يولّده. ولئن كان العلم يتبع عادةً النظر السليم، فذلك لأنّ الجمع بينهما سنّة الله فقط.

الدوام الذي يُحجَب على هذا النحو عن الإنسان مؤكّدٌ بالنسبة إلى الله ﷻ الذي يتمتّع بقدرةٍ وبعلمٍ، . . . أزليين. كذلك، لا تكون الصفات المطبّقة عليه مجرد نعوت؛ فكما كان الحال عند

(1) سبق ذكره، صفحة 54 وما يليها في النسخة العربية، صفحة 76 وما يليها في الترجمة.

ابن الكلّاب وقبله هشام بن الحكم، «إنها تمثّل كياناتٍ حقيقية، معاني ملازمةً للذات الإلهية، موجودةً مثلها، أزليةً مثلها. هذه المعاني تقوم بها مقام العرض للجوهر»[1]. لكن ما يميّز الأشعري هو اعتبار الصفة والوصف قابلين للتبادل في ما بينهما، ما يسمح بأن نَعُدَّ صفةً كلَّ قولٍ يخصّ الله. لكن حين يتحدّث عن «صفات الله»، لا يأخذ بالحسبان من جانب إلّا صفات الجوهر (التي يمتلكها منذ الأزل، مقابل صفات الفعل التي تعود إليه بدءًا من لحظة قيامه بهذا الفعل) ومن بين هذه الصفات لا يأخذ من جانبٍ آخر بالحسبان إلّا ثماني صفاتٍ تحددّ عقلانيًّا (الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والتكلم والدوام) وثلاث صفاتٍ يقدّمها الوحي (اليد والوجه والعين)، والتي ينبغي تلقّيها كما هي من دون السعي إلى تفسيرها (لا بتكييف) بفعل طابعها المتسامي. تضاف إلى ذلك الصفات السلبية (لا يشبهه أحد، لا هو جسمٌ ولا عرض، ليس في أي مكان، . . .) التي يمكن أن تعبّر عن نفسها إيجابيًّا (الخلود يقابل العرضية، والوحدانية تقابل التعددية، . . .). لا يتطرّق مؤلفنا إلى خلود الله إلا من حيث أسبقيَّته لكلّ موجود. كان بدايةً مناصرًا لأطروحة ابن الكلّاب الذي قال بأزلية الله بفعل كيانٍ «أزَلٍ» يكمن فيه، ثمّ مال الأشعري إلى فكرة أنّ الخلود ليس إلّا أسلوب وجودٍ، وأنّ الوجود ليس كيانًا. في المقابل، تسمح هذه الطريقة بالتغلّب على مفارقة تأكيد أنّ الله ﷻ لا يشبه الخليقة مطلقًا، في حين أنّ صفاته تحدّد بالقياس معها: يكمن الفارق في

---

(1) D. Gimaret, *La Doctrine d'al-Ash'arī*، مصدر سبق ذكره، صفحة 237.

امتلاك هذه الصفات منذ الأزل بالنسبة إلى الله، وبالاكتساب فقط بالنسبة إلى المخلوق. ما يؤدي إلى سلسلةٍ من العواقب: هكذا، وخلافًا للاستطاعة البشرية، القدرة الإلهية دائمة، وهي سابقةٌ للفعل وفريدةٌ لكنّها تطبّق على كل الممكنات، حتى المتناقضة منها، وهي أخيرًا خلّاقة.

من ابن الكلّاب، أخذ الأشعري أيضًا التعبير أنّ صفات الله ﷻ ليست مماثلةً لله ولا مغايرةً له. ما يسمح بهذه الصياغة هو تعريف الغيرية كإمكانية أن يوجد شيئان على نحوٍ منفصلٍ في المكان أو الزمان. والحال أنّ الله يمتلك صفاته منذ الأزل ولا يمكن أن يوجد من دونها، ولا هي بقادرةٍ على الوجود من دونه. كما لا توجد غيريّةٌ بين الصفات نفسها التي، بذلك، لا تتشابه ولا تختلف، وتمتلك في الآن عينه خصائص مميزة.

ولأنّ الكلام صفةٌ أبدية، فالقرآن غير مخلوق. لكن إذا كان الأشعري قد جمع في **كتاب الإبانة**[1]، حيث سعى للتقارب مع السلفيين، الحجج المقدّمة منذ المحنة، والتي نسب بعضها إلى ابن حنبل، فقد تميّز عنهم بأنّه لم يعدّ هذا الكلام حروفًا ولا أصواتًا، بل إنّ هذه الحروف والأصوات تمظهره فقط. وعلى مثال ابن الكلّاب أيضًا، لم يرَ كلام الله إلّا في ما هو مقروءٌ أو مكتوب، في حين أنّ القراءة أو الكتابة من أفعالٍ بشرية، أي مخلوقة. يتضمّن هذا التمييز أنّه إذا كان القرآن باللغة العربية، فكلام الله ليس بها. لا تطبّق كلمة «قرآن» إلا على تمظهره، أي

(1) تحقيق بشير عيون، دمشق، 1401/ 1981.

على تلاوته باللغة العربية، مثلما تطبّق كلمات «توراة»، «مزامير»، «إنجيل» على تمظهره بلغاتٍ أخرى. لكن لأنّ كل موجودٍ ملموس، فالكلمة نفسها هي ما نسمعها، لا تلاوتها فحسب. هكذا، يستطيع بعض البشر، لا سيّما الأنبياء، أن يسمعوها من دون هذا الوسيط. على نحوٍ موازٍ لذلك، أكّد الأشعري إمكانية رؤية الله: فقد رآه محمّدٌ ﷺ وسيراه المؤمنون في الحياة الأخرى؛ ولئن لم يكن أحدٌ يراه في الحياة الدنيا، فلأنه لا يخلق فينا هذه الرؤية.

الإرادة والعلم، المطبَّقان على كل ما هو موجود، أزليان وفريدان. بالتالي، يستطيع الله ﷻ أن يأمر بما يريد ألا يكون (على سبيل المثال تضحية إبراهيم)، كما يستطيع ألا يريد من البشر جميعًا الأفعال الحسنة (انظر مقاطع القرآن المتحدثة عن إرادةٍ كان بوسع الله امتلاكها لكنّه لم يفعل) وحتى أن يريد الأفعال السيئة بوصفها كذلك. في هذه الحالة الأخيرة، الصيغة استفزازيةٌ لأنّ الأشعري يعدّ الإرادة والحب والتأييد متكافئة؛ فضلًا عن ذلك، وبسبَب أنّ الله يخلق كل شيء، بما في ذلك الأفعال السيئة، فمن المشروع القول إنّ الشر يأتي منه. والحال أنّ إحدى العقبات الرئيسية بين السلفيين والمعتزلة هي، إلى مسألة وضع القرآن، مسألةُ حرية الإنسان. يتمثّل موقف الأشعري في الاستدلال بالتجربة الشائعة التي تسمح بالتمييز بين الأفعال البشرية المستقلة عن الإرادة وبين تلك المتوافقة مع تصميمنا، على الرغم من أنها قد لا تكون بالضرورة كما أردناها أن تكون، وذلك بعد تأكيده أن الله هو من خلق تلك الأفعال، لأنّه خالق كل موجود. وقد أكّد

بالتالي أنّه توجد أفعالٌ «جبرية» من جانب، وأفعالٌ تفترض فينا قوةً موافِقةً من جانبٍ آخر، قوةً أسماها على خطى ضرار بن عمرو «كسبًا»[1]. لكنّ الأشعري، الأكثر جذريّةً من سابقيه، يرفض القول بأنّ الفعل مشتركٌ بين فاعلين اثنين؛ فالله وحده يمكن أن يوصف بأنّه فاعل، يمنح الفعلَ الوجودَ والجوهر في الآن عينه. هكذا، يكون الفعل الإرادي في الوقت نفسه مخلوقًا من الله ومنسوبًا إلى الإنسان الذي حقّقه بفعل قوّةٍ عارضةٍ، ويتحمّل تاليًا مسؤوليته وسوف يحاسب عليه يوم الحساب. يمكن أن يعني ذلك أنّه يخضع حقًّا لإرادة الإنسان، إذ من عادة (سنّة) الله إشراك قرار الإنسان بقوّةٍ تسمح بظهور الفعل المخطّط له؛ لكنّ الأشعري لم يقدّم رأيه حول ماهيّة هذه الإرادة. والمآل الذي بشّر به - أي للخلاص أو الإدانة بقدر ما هو لمجرى الحياة - ينبع من فكرة أنّ الله غير ملزمٍ بشيء، وهو حرٌّ تمامًا في خياراته بل يستطيع الإرغام على المستحيل: كل ما يأتي منه عادلٌ وحكيمٌ لمجرّد أنّه يأتي منه. لذا، فمن العدالة أن يطالب الكافرين أنفسهم بالاعتراف به، إذ حتى لو لم تكن الحياة رحمةً منه لأولئك الكافرين الموعودين بجهنم، لتوجّب على كلّ عاقلٍ أن يشكر الله على أفضاله على العالم، حتى إن لم يستفد منها. الوحي هو إذًا المحدِّد الوحيد لقيمة الأفعال، وليس للعقل أيّ علاقةٍ بها. يظهر وجود نسْخ الآيات نفسه [النّحل: 101]، [البَقَرة: 106]؛ وفق بعض الشهود، أقرّ الأشعري بأنّ السنّة تستطيع أن تنسخ القرآن) أنّ

(1) المكتسب: هو المقدور بالقدرة الحاصلة والحاصل تحت القدرة الحادثة، الشهرستاني (م).

الفعل لا يكون حسنًا أو قبيحًا بذاته، بل وفق الأمر به أو النهي عنه فقط. الفعل السيئ الذي يقوم به «مكتسبه» حسنٌ لخالقه. يمكن أن يأمر الله بالكذب، ولئن كان لا يكذب هو نفسه، فذلك لأنّ الحقّ فقط هو إحدى صفاته الأساسية.

حول وضع مرتكب الكبيرة، عاد الأشعري إلى موقف المرجئة: الإيمان تصديقٌ بالجَنان ولا تفسده الأعمال؛ لا يمكن إذًا أن تكون هنالك «منزلة بين منزلتين» على طريقة المعتزلة، إذ يبقى المؤمن مؤمنًا حتى إذا ارتكب كبيرةً. المسألة الوحيدة ذات الأهمية هي مسألة التوبة: قد لا يأبه بها الله، لكنّ الوحي يعلّمنا أنّه يغفر بعد توبةٍ نصوح. أما من لم يتب، فلا يمكن الجزم في صدده. ولا سيّما أنّ للنبي قدرة الشفاعة.

ينبغي ألّا تدفعنا التطابقات المتعدِّدة بين موقفٍ للأشعري وموقف أحد سابقيه إلى الظن بتلفيقيته. حلول مسائل الفقه الإسلامي محدودة العدد، ومن المحتّم إحصائيًّا أن نجد مثل هذه التطابقات، من دون أن يقتضي ذلك استعارةً غير منظّمة. يظهر الطابع الحاسم لمواقف مؤلّفنا أنّه لم يكن ميّالًا إلى المصالحة بأيّ ثمن. لكنّ هذا لا يعني أنّ فكره كان متماسكًا على الدوام. ولئن كان يصعب علينا الحكم وفق قلّة عدد نصوصه التي وصلتنا، يبدو مع ذلك أنّ هذا الفكر لم يمنهج إلا مع ابن فورك (توفي في العام 403/ 1015، أي بعد ثمانين عامًا من الأشعري)[1]. من جانبٍ

(1) أبو بكر الحسن بن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، تحقيق جيماريه، بيروت، 1987.

آخر، لئن غادر الأشعري البصرة متجهًا إلى بغداد، لم يفعل ذلك إلّا أواخر حياته ولم يكن له أي نفوذٍ سياسي، كما لم تصبح المدرسة التي تسمّت باسمه رسميةً إلّا في القرن الخامس/ الحادي عشر. كيف يمكن إذًا تفسير السلطة التي اكتسبها؟

يمكن العثور على إجابةٍ في أنّ الموقف السنّي تقدّم مع الأشعري إلى المرتبة الأولى برغبة السلطة، ويفترض ذلك في الآن عينه نهجًا عقلانيًا وإشكاليةً تغطّي جزءًا لا بأس به من الماورائيات. يسمح المظهر الأوّل بتجنّب تشبيهات السلفيين التقليديين واعتباطية المتصوّفة الرمزيين؛ ويزيح المظهر الثاني التبعات العقيدية التي عانى منها المعتزلة من جانب، وتدخّل سلطاتٍ فلسفيةٍ وثنيةٍ من جانبٍ آخر. ويمكن أن نضيف إلى ذلك أنّه أقام مواقفه كلّها على منهج الكلام، ليس بحججٍ إيجابيةٍ عقلانيةٍ ومختصّة بالكتاب المنزّل فقط، بل كذلك بالدحض المنهجي لمواقف الخصوم. والحال أنّه كان يعرف تلك المواقف جيدًا، مثلما تبرهن عليه فهرسته للآراء الفقهية الشائعة بين المسلمين[1]، وهو أمرٌ ربما منح حُجَجه وزنًا كبيرًا، وهي التي ربما تبدو لنا الآن وكأنها تتبع جدليةً هزيلةً إلى حدٍّ ما، لكنّها كانت تتوافق مع عقلية زمانه توافقًا محكمًا.

---

(1) مقالات الإسلاميين، تحقيق ريتر، فيسبادن، 1382/ 1963 (الطبعة الثانية).

4. تشكُّل كلامٍ سُنّي شرقيّ بلاد الإسلام

في بلاد ما وراء النهر[1]، كان السياق مغايرًا تمامًا. فهي ملتقى الأديان، حيث لم يسيطر أيّ مذهبٍ قبل الإسلام، وقد دامت فيها الزردشتية والمانوية حتى البوذية وقتًا طويلًا نسبيًّا، وتمثّلت فيها كلّ الكنائس المسيحية الشرقية. يمكن الإشارة إلى أنّ مناطق أقصى الشرق الإسلامي حافظت على حرّية فكرٍ لم يطل بها العهد في مركز الإمبراطورية، وهي حرّيةٌ يمثّلها بصورةٍ خاصة نجاح مدرسة ابن الكرّام[2] الصوفية (توفي في العام 257/ 896): من المفارقة أنّ تعلّمه قد سمح له بمواقف نزاعية، كجمع الأحاديث التي تُظهر أخطاء النبي ﷺ، داحضًا بذلك فكرة عصمته برمّتها، كما أنّه لم يتوانَ في إظهار معضلاتٍ حول الحكمة الربانية وتناقضات الفقه. كذلك، من الوارد بشدّةٍ أن يكون ابن الريوندي قد أمضى النصف الثاني من حياته في تلك المناطق، بعد أن اضطر إلى مغادرة بغداد خشية عقاب زملائه القدامى من المعتزلة له، وأن يكون قد حرّر فيها أكثر كتاباته لذعًا.

تعود أصول أبي منصور الماتريدي[3] (256/ 870 - نحو العام 333/ 944) إلى ضواحي سمرقند، حيث تمّ دفنه. عرف مختلف الأديان والملل الممثّلة في منطقته، وكرّس قسمًا من كتابه

(1) تسمية تطلق على الدول الواقعة وسط آسيا، والتي عرفت فيما بعد باسم آسيا الوسطى وبلاد القوقاز (م).

(2) هو محمد بن كرّام شيخ الكرامية (م).

(3) أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي (م).

الأساسي، **كتاب التوحيد**، لعرض الثنويين (الزردشتيين والمانويين والبردسيين والمرقيونيين)[1] ودحْضهم، وعاد فيه عدة مرات إلى المانوية التي كانت هاجسه على ما يبدو. لكنّ التواصل مع أتباع الأديان الأخرى لم يكن يشغله. كما لم تكن معلوماته عن الثنويين مباشرة، إذ استفاد من الورّاق. في المقطع الذي حول النصارى، لم يستعمل إلا عرض القرآن لهم[2]. في المقابل، لم تكن هذه المقاطع مجرّد تأريخٍ للبدع، وقد لعبت دورًا في بناء العمل، من حيث إنّها هدفت إلى إظهار كيفية توافق العقل مع الوحي الإسلامي.

لكنّ الانقسامات في الإسلام هي التي حظيت لديه باهتمامٍ خاص، ويقال إنّه ألّف عدّة كتبٍ - مفقودةٍ حاليًّا - لدحض فكر المعتزلة والشيعة. نقطة استناده هي مرجعية فقه أبي حنيفة (توفي في العام 150/ 767)، صاحب المذهب الذي سمّي باسمه والمدعو بالمذهب الحنفي، أول المذاهب الأربعة الكبرى التي لا تزال قائمة. ينبغي أن ننظر إلى كلمة فقه لدى الماتريدي بمعناها الأول، «فهْم» الوحي (على سبيل المثال ينبغي ترجمة عنوان كتابه

---

(1) حققه فتح الله خليف، بيروت، 1970، صفحة 157-176. ترجم جزءًا منه وعلّق عليه فايدا G. Vajda, *«Le témoignage d'al-Māturīdī sur la doctrine des Manichéens, des Daysanites et des Marcionites»*، (مجلة أرابيكا، المجلد 12، 1966، صفحة 1-38 و113-128).

(2) قدّم توماس D. Thomas نسخةً محسّنة وترجمةً لهذا المقطع في: *«Abū Mandūr al-Māturīdī on the Divinity of Jesus Christ»*, IC، 23، 1997، صفحة 43-64.

الفقه الأبسط كما يلي: «الفهم الأكثر اتساعًا»). كان هذا الفقه ذا توجّهٍ مُرجئيٍّ، وقد ثمّنه عاليًا المهتدون من غير العرب[1].

لكن ثمّة أكثر من ذلك. وبالفعل، كان بالإمكان حقًّا اختزال إرث أبي حنيفة الفقهي إلى مجرّد إيمانية. في كتاب **الفقه الأبسط** مقطعٌ ذو دلالة، يعارض فيه المؤلّف أحد الدهريين (الماديين). لم يرَ هذا التلميذ للفلسفة اليونانية أي تفسيرٍ لنظام العالم سوى توازن العناصر الأربعة (الطبائع الأولى: الرطوبة واليبوسة والبرودة والحرارة). فأجاب المؤلّف بأنّ ذلك يفترض مسبقًا وجود تعارضات «صانع - مصنوع» و«علّة غالبة - معلول». والحال أنّ حجّة الخَلْق هذه كانت بالنسبة إلى الفقيه المسلم سببًا كافيًا لإلغاء كلّ مُحاجَّةٍ عقلانية. بل أكثر من ذلك، أحد مفسّري القرن الرابع / العاشر، وهو أبو الليث السمرقندي، قد مضى أبعد من ذلك عبر لوم كلٌّ من المعتزلة والأشعرية على أنهم استبعدوا السنّة كأساسٍ للمعرفة الدينية. قال إنّ الاستنتاج والاستدلال يستطيعان «زيادة نور الإيمان»، لكنّهما لا يزيدان الإيمان نفسه[2].

على الرغم من أنّ السمرقندي أعلن أنّه من مشايعي الماتريدي، فهذا الأخير يظهر أكثر عقلانيةً بكثير، والمفردات علامةٌ على التباين: فذاك استعمل كلمة «تقليد» وفهمها فهمًا

---

(1) انظر: U. Rudolph, *Al- Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*، ليده، 1997.

(2) انظر: H. Daiber, *The Islamic Concept of Belief in the 4th/10th Century. Abū-l-Layt as-Samarqandī's Commentary on Abū Hanīfa (died 150/767) al-Fikh as-absat*، طوكيو، 1995.

إيجابيًّا، وهذا أكسبها معنى تحقيريًّا، مقبولًا عمومًا، وبدأ دراسته الكبيرة بشجبٍ لهذا الموقف لصالح التزامِ «معرفة الدين بالدليل». في الواقع، يعالج كامل القسم الأول من كتاب التوحيد مسائل جديدةً في المذهب الحنفي، والأرجح أنّ مؤّلف الكتاب فعل ذلك بتأثيرٍ من فكر الاعتزال الذي حاربه رغم ذلك: نظرية المعرفة وفق ما إذا كانت ناتجةً عن الحواس أو عن المعلومات (من سلسلة مرجعياتٍ أو أنبياء) أو عن العقل (الذي يسمح بانتقاد الأمرين السابقين وتجاوزهما)؛ عرضية الأجسام (مضيفًا إلى حجج المعتزلة معطيات الوحي) التي تقدّم البرهان على وجود الله؛ الصفات الربانية (الوحدانية، القدرة، الأسماء التي منحها لنفسه والتي ينبغي عدم إبداء رأيٍ فيها، رؤية الله وجلوسه على العرش).

العقل أحد الطبائع التي يتكوّن منها الإنسان، وهو طبعٌ له فعاليته الخاصة، أي البرهان. لذا، ينبغي أن تكون معرفة الله ومعرفة الحسن والقبيح سابقةً لكل وحي، والوحي لا يقدّم إلّا إرشاداتٍ تخصّ الأوامر. ينبغي أن نفترض وجود مدبِّرٍ كي يبقى العالم، وذلك من جانبٍ بسبب تنوّع مختلف الطبائع وتناقضها، سواءٌ الطبيعية منها كالحركات المتعاكسة للحر والبرد، أم الأخلاقية كتأرجح البشر بين أهوائهم. ومن جانبٍ آخر لأنّه توجّب وجود علمٍ وقدرةٍ عليّين لتحديد هذه الطبائع كلٍّ بتأثيرها الخاص وإبرازها للوجود. وأخيرًا لأنّ الأعراض التي تفسّر تطوّر الأجسام لا يمكن أن تأتي إلّا من علّةٍ خارجية.

الله هو الذي خلق الطبائع، في وجودها وجوهرها معًا،

لكنّ للطبائع فعاليتها. إذًا، الفعل منسوبٌ في الآن عينه إلى الله بوصفه مخلوقًا، ومنسوبٌ إلى الإنسان بوصفه اكتسابًا. لا يشرح الماتريدي مفهوم الاكتساب هذا، وخلافًا للأشعري، يبدو أنّه يماثله بالفعل نفسه. لكن من المؤكّد أنّ الفعل بالنسبة إليه حرٌّ وأنّه ينبع حقًّا عن الإنسان: يعتمد الوحي بالنسبة إلى الإنسان كلماتٍ تشير إلى أنّه فاعل؛ العقل يتطلّب أن يحيل الأمر أو النهي إلى فاعل؛ أخيرًا، لدى الإنسان شعورٌ حميمٌ بالفعل على أساس حرية الاختيار. قدرة الإنسان صالحةٌ لأفعالٍ متناقضة. لا يمكن التحدّث عن القضاء إلا لأنّ الله يعرف منذ الأزل ما سيكونه خيار الإنسان الحر. في المقابل، لا يمكن القول إنّ الله يمكن أن يأمر بالمستحيل. الأفعال ليست جزءًا من الإيمان، أي تصديق القلب، الذي يعبّر عنه اللسان. هذا التعبير مطلقٌ ولا يمكن أن يتضمّن تقييدًا («إن شاء الله») يمكن أن يعادل الشكّ في الله.

حول مسألة صفات الله، قدّم الماتريدي أمرًا مبتكرًا هو التمييز، داخل صفات الفعل، بين التكوين الإلهي وهو أزلي، وبين مكوَّنه وهو مخلوق. علاوةً على ذلك، قد قبل مبدأ التأويل بالاستعارة للتعابير التشبيهية في القرآن، لكنّ موقفه، هنا أيضًا، لا يختلط بموقف الاتجاهات الأخرى: أكثر عقلانيةً من حيث مِضِيّه حتى رؤية استعاراتٍ في مقاطع لم يتجرأ أحدٌ قبله على التطرّق إليها على هذا النحو، كسورة النور (الآية 35)، لكنّه كان متحفّظًا عن بعض خيارات المعتزلة، وأخيرًا لجأ إلى مقولة السلفيين «بلا كيف» في تأكيد رؤية الله في الحياة الأخرى وسماع كلمته (على الرغم من استحالة إدراكه بالحواس).

لا يمكن أن يعدّ الماتريدي مؤسّس مذهب. لقد توجّب القيام بقفزةٍ نوعيةٍ في الفقه الحنفي ليصل إلى مصافّ كلامٍ حقيقي، لكن لن يكون ممكنًا التحدّث عن مذهبٍ حنفي - ماتريدي، له قوامٌ خاصٌّ، إلا بعد فترةٍ طويلة. غير أنّه من الممكن الإشارة إلى أنّه استبق، على نحوٍ مستقل، التطورات اللاحقة في الأشعرية.

5. تأثير الكلام خارج الإسلام

اتسمت إحدى المراحل الهامة في تاريخ الفكر اليهودي بانشقاق القرّائيين في القرن الثامن للميلاد، والذين رفضوا التلمود وروّجوا لعودة الشريعة المكتوبة وحدها، وأبرزوا التفسير والطرائق اللغوية المتصلة به. بذلك، اقتربت القرّائية[1] من الخطوة التي خطاها الإسلام، مثيرةً في الآن عينه لدى خصمها، الربّانية، رغبةً في المنافسة. لكن للتحول إلى فكرٍ فقهيٍّ حقيقي، كان لا بدّ من بعض العناصر الإضافية. معرفتنا بهذه الحقبة غير كافيةٍ لنتمكّن من معرفة تلك العناصر، لكن ما نعرفه عن أقدم اللاهوتيين اليهود في العصر الوسيط، داود بن مروان المقمّص الرقاوي (النصف الثاني من القرن الثالث/التاسع) الذي اعتنق المسيحية لبعض الوقت وكان تلميذًا لنونا النصيبيني، يمهّد لنا بضعة دروبٍ للتفكير.

---

(1) نشأت في القرن الخامس قبل الميلاد وركّزت على سلطة الحاخامات وتفسيراتهم للتلمود (م).

نجد في مقالات داود بن مروان العشرين[1] أصداء مختلفةً لهذا التشكّل، وكذلك توضيحًا لعدة نقاطٍ تبرر عودته إلى اليهودية. لقد حلّل مفهوم الوحدانية، فأكّد أنّ الشكل الوحيد الذي ينطبق على الله هو وحدانية البساطة التي تعرّف نفسها سلبيًّا كواقع عدم وجود تنوّعٍ في جوهره؛ وعالج علامات النبوّة، فوضع بينها اقتضاء وجود محتوًى عقلانيٍّ للوعظ، وأضاف أنّ ذلك يقع خارج المسيحية بصورةٍ خاصة؛ إلخ. هذه كلّها نقاطٌ تُظهر تأثّرًا بالمعتزلة. يمكن أن نضيف إلى ذلك، ودائمًا بصدد النبوّة، أنّه أوّل كاتبٍ باللغة العربية دحض اعتراض «البراهمانيين»[2]. إنّه معْلَمٌ أدبي، استفاد منه ابن الريوندي بصورةٍ خاصة، ويتمثّل في ذكر إمكانية وجود دينٍ من دون أنبياء، يتأتّى فقط من مقتضيات العقل، ويقدّم «البراهمانيون» مثالًا عليه. وقد جادل هؤلاء الأخيرين في تقديم مقالته الثالثة عشرة بأسلوب المعضلة، تمامًا كما في الكلام، لكن بمرجعيّاتٍ مغايرةٍ لمرجعياته. أخيرًا، يمكن القول بأنّ الموضوعات المطروحة وتنظيمها والصيغ المعتمَدة في المقالات العشرين هي بصورةٍ عامّةٍ مماثلةٌ لتلك الخاصّة بالكلام.

يبدو لنا أنّ المقمّص يتلاقى مع اليهودية بالنسبة إلى محتوى الإيمان، ومع اللاهوت المسيحي بالنسبة إلى التعبير

---

(1) داود بن مروان المقمص، عشرون مقالة، تحقيق وترجمة س. ستروومسا S. Stroumsa، ليده، 1989.

(2) البراهمانية: ديانة هندية تقول بإلهٍ مجرّدٍ أعلى، خلق العوالم كلها، تجعل الناس طبقاتٍ منفصلةً على رأسها الكهنة، وتدعو إلى تقديم القرابين، وتأخذ بالتناسخ ليتخلص المرء من القيود التي تربطه بالدنيا (م).

والمصطلحات، ومع الكلام الإسلامي بالنسبة إلى تنظيم الأفكار، ومع الموروث القديم بالنسبة إلى بعض الأدوات المفاهيمية (عناصر أرسطوطالية، كتقسيم العلوم، وأفلاطونية محدثة، لا سيّما في تصوّر الصفات الإلهية، لا بل جالينوسية بالنسبة إلى الأخلاق). بعد جيل، ومع سعديا الفيومي (269/ 882-331/ 942)، ظهر اللاهوت اليهودي وكأنّه انتظم انتظامًا نهائيًّا في خطوطه العريضة، متزامنًا مع سيطرة نفوذ الكلام.

ولد سعديا وترعرع في مصر، وغادرها في ثلاثينياته إلى فلسطين أولًا، ثم سرعان ما رحل ليدير في بغداد إحدى أكبر المدارس التلمودية، وهو سبب لقبه غاؤن[1]. توجّب عليه هو أيضًا مواجهة انتقاد دينه، وبأسلوبٍ أكثر حدّةً من موضوعة البراهمانيين العامة، لأنّ الأمر تعلّق بتشكيكٍ «من الداخل»، أتى من يهوديٍّ نزاعيٍّ هو حايويا (الذي تمّ تعريب اسمه إلى حيويه) البلخي (236/ 850-262/ 875) الذي أثار نحو مائتي إشكاليّةٍ بصدد التوراة والفكر اليهودي عمومًا. لم يفهم سعديا موقف التساؤل لدى خصمه الذي بدا واعيًا للضعف الملازم لأيّ محاولة عقلنةٍ سطحية[2]. وكتابه المعَنون: **كتاب المختار في الأمانات والاعتقادات**[3]، مكتوبٌ بالأسلوب الكلامي لتقديم دفاعٍ وتفسيرٍ

---

(1) أي الرئيس (م).

(2) حول هذه النقطة، انظر كتاب دومينيك أورفوا D. Urvoy, *Les penseurs libres dans l'Islam classique*، مصدر سبق ذكره، صفحة 133-140.

(3) كتاب المختار في الأمانات والاعتقادات، تحقيق وترجمة عبرانية، J. Kafih, *Sefer ha-nivhar ba-emunot ve-de'ot*، القدس، 1970.

عقلانيٌّ للإيمان اليهودي. تتمثّل الفوارق الوحيدة البارزة في أنّه لم يستأنف العقيدة الذرّية، ومن ثَمَّ براهين وجود الله المستندة إليها، ورفض تطبيق القياس على مجمل العلوم الدينية. أمّا بالنسبة إلى ما تبقّى، فقد أدخل الجزء الأساسي من حِجج المعتزلة حول نظرية المعرفة والفقه ودراسة النبوّة والأخلاق، وأدمجه - لا سيّما بالنسبة إلى الأخلاق - في عناصر الفلسفة اليونانية. في المقابل، وفي كتابه **تعليق على كتاب الخلق**[1] الذي كتبه قبل ذلك بقليل، خضع سعديا للنبرة الصوفية والقبالية[2] في الأصل العبري. لكن هنالك صلاتٌ بين العملين، كتصوّر «مجد» الله: سمح هذا المفهوم لمفكّرنا بتجنّب التشبيهات عبر التشديد على أنّ السمات المادية التي تنسبها التوراة إلى الله تخصّ بالفعل ذلك المجد الذي وصفه بأنّه كالنسيم، مستعيدًا بذلك التصوّر الرواقي للـ*pneuma*[3]. كان للكركساني، خصم سعديا القرّائي، الموقف التلفيقي نفسه لكنّه قبل بالكلام أكثر منه، مقرًّا القياس في مجالاتٍ كان الربّانيون ينكرونه فيها، ومانحًا مكانةً كبيرةً لعرض الوسائل الجدلية.

---

(1) Commentaire sur *le Séfer Yesira ou Livre de la Création par le Gaon Saadya de Fayyoum*، تحقيق وترجمة م. لامبير M. Lambert، باريس، 1891.

(2) نزعة يهوديّة تصوّفية تأثّرت بالزرادشتية والأفلاطونية المحدثة والفيثاغورثية المحدثة والحكمة الغنوصية (م).

(3) انظر: G. Freudenthal, «*Stoic Physics in the Writings of R. Saadia Ga'on al-Fayyumi and its Aftermath in Medieval Jewish Mysticism*», ASP، 6، 1، 1996، صفحة 113-136.

هكذا عاش المؤلّفون الربّانيون تجاورًا للكلام وللفكر الأفلاطوني المحدث حتى بداية القرن السادس/الثاني عشر. يفيد الكلام في معالجة وجود الله عبر أسبقية وجود العالم وحرية الاختيار عند الإنسان والعدالة الإلهية؛ ويسيطر الفكر الأفلاطوني المحدث على الأخرويات؛ ويجتمع الاثنان في تحليل الصفات الإلهية وفي علم النبوّة. تغلّبت الفلسفة لاحقًا. أمّا عند القرّائيين، فتعزّز تأثير المعتزلة إلى حدّ أنّ يوسف البصير مضى حتى انتحال مقاطع كاملة من عبد الجبّار. ولم يختف هذا التأثير إلّا في القرن السابع/الرابع عشر، مع اختفاء هذا التيار.

أمّا عند النصارى، وارثي لاهوتٍ تمّ تطويره لوقتٍ طويل قبل أن يظهر الإسلام، فقد غلب الطابع السلبي على العلاقة بالكلام؛ ربما كان لدى أوائل الدفاعيين ممن كتبوا باللغة العربية إشكالية موازية له جزئيًا، وربما لعبوا على تعارضات الميول داخل الكلام، لكنّهم لم يستعيروا منه[1]. أمّا الفلاسفة منهم (يحيى بن عدي، ومريده ابن سوار، . . .)، وعلى مثال فلاسفة الإسلام، فقد رفضوا من حيث المبدأ أي جدالٍ مع الكلام بدافع أنّ مثل هذا الجدال سيكون عقيمًا بسبب اختلاف المنهج والمصطلحات. لكنّهم ألّفوا مع ذلك كتيّباتٍ لدحض الذرّية ونظرية اكتساب الفعل (الكسب) والمنهج الكلامي في البرهنة على الخلق.

لكن هنالك نقطةٌ كان للكلام فيها تأثيرٌ إيجابي، ليس بوصفه كذلك بقدر ما نجمَ هذا التأثير عن متكلّمٍ هو الوراق. ففي نقده

(1) انظر أعلاه، الفصل الحادي عشر، العنوان الفرعي 2.

للعقائد المسيحية، شجب «توالي كلماتٍ لا تتوافق في شيءٍ مع الواقع ولا يبقى شيءٌ منها أمام التمحيص»[1]. ولدحضه، اضطر ابن عدي إلى القيام مسبقًا بجهدٍ لافتٍ للنّظر للتوضيح المفاهيمي.

(1) يحيى بن عدي، **في التجسد**، تحقيق وترجمة بلاتي E. Platti, CSCO، صفحة 490 (النص) و491 (الترجمة)، لوفان، بيترز، 1987، صفحة 46 بالعربية و39 للترجمة.

الفصل 15

الفلسفة كنظامٍ إيديولوجي

ظهرت الفلسفة في النصف الأول من القرن الثالث/ التاسع، لكنّها لم تتشكّل حقًّا إلّا بعد نحو قرن. وقد قام الكندي بصورةٍ خاصّةٍ بتقديم ذلك النهج وخياراته الكبرى. لكنّه هو وتلاميذه أثّروا في معاصريهم بإضافاتهم العلمية على وجه الخصوص. على المدى الطويل، نلمس بخاصّةٍ فعل المترجمين النصارى، على الرغم من أنّ هؤلاء لم يتجاوزوا دور الناقلين. غير أنّهم أضافوا عمل الاختصار (المختصر؛ الجامع)، لا سيّما بتطبيق منهج «الجداول» التعليمي الذي يشير دفعةً واحدةً إلى تقسيمات المنطق على الأورغانون - ومنه على الطبّ. بل مضى بعضهم حتى الشرح، على مثال متّى بن يونس بالنسبة إلى كتب المنطق وكذلك بالنسبة إلى كتابَي أرسطوطاليس: *De generatione et corruptione* و*De Caelo*. وقد امتدح مؤلّفو تراجم العلماء المسلمون القدماء نشاط متّى التربوي وفنّه في تيسير الخطاب ببسط الأفكار وتبديل المصطلحات الفنّية بكلماتٍ أبسط، وهو منهجٌ سوف يتبنّاه تلميذه الفارابي.

من الجانب الإيراني، نعرف ترجمةً لكتب الأورغانون الثلاثة الأولى وكتابَ الإيساغوج لبورفيروس، تنسب إلى ابن

المقفّع، لم تُنقل من النصّ اليوناني بل من ترجمةٍ بهلويةٍ سابقة، واستعملت مفرداتٍ مغايرةً للترجمات التي قام بها كتّابٌ نصارى بقدر ما هي مغايرةٌ لمفردات سيبويه الإعرابية. يبدو أنّه لم يكن لهذه السلسلة الفارسية تأثيرٌ كبير، لكن ليس بوسعنا إهمالها لأنّه ينبغي أن نضيف إلى الترجمة المذكورة آنفًا آثارًا لفكرٍ نوعي، مثل الإشارة المذكورة فيها إلى شخصٍ يدعى أبا العبّاس إيرانشهري.

كان معاصرًا تقريبًا للكندي، وعاش في جنديسابور، في الشرق الإيراني. ولا نعرف فكره إلّا عبر شهادات اثنين من مواطنيه من القرن الخامس/الحادي عشر، والأرجح أنّ السبب في ذلك تعبيره عن فكره باللغة الفارسية. وفق العالم البيروني، كان أبو العبّاس شديد الانغماس في تاريخ الأديان وعرف كيف يعرضها بموضوعية، مثله في ذلك مثل الورّاق، وشكّل ديانةً خاصّةً به وأعلن نفسه نبيًّا لها. لكنّ هذه العقيدة بدت مقبولةً جدًّا لدى الإسماعيلي ناصر خسرو بفعل طابعها التوحيدي. الله هو الخالق منذ الأزل، وبالتالي فما يخلقه، أي المادة، ينبغي أن يكون أزليًّا هو أيضًا. ولأنّ المادّة موجودةٌ في الحيّز، فهذا الحيّز أزليٌّ هو أيضًا. الزمان جوهرٌ متحرّكٌ يسيل إلى ما لا نهاية. وهو يتميّز عن إيقاع حركة الأشياء لأنّ شيئين متحرّكين في اللحظة نفسها ينبغي أن يكونا متحرّكين بدرجتين مختلفتين. هكذا، توجد أربعة جواهر أزليةٌ ولا متناهية: المادة والحيّز والزمان والحركة، تحيل كلّها إلى جوهرٍ وحيدٍ هو الله الذي يشير الزمان إلى علمه، والحيّز إلى استطاعته، والحركة إلى فعله، وكلّ كائنٍ إلى قدرته.

يعتقد ناصر خسرو أنّ النسيان الذي تعرّض له إيرانشهري

يعود إلى سببين: السبب الأوّل هو هذا الانصهار بين اللغة الفلسفية واللغة الدينية، والذي حيّر الناس؛ والسبب الثاني تحوير الرازي الهرطقيّ لفكره.

1. محاولة معزولة: أبو بكر الرازي

الرازي شخصيّةٌ مهمةٌ لأنّه يعدّ أكبر أعلام الطب السريري في العالم القروسطي الناطق بالعربية. ولد نحو العام 250/ 863 في الريّ (في ضواحي طهران الحالية)، وأدار مستشفى المدينة وعاد إليها بعد أن قام بالمهمة نفسها في بغداد ليموت فيها في العام 313/ 925 أو 323/ 936. هذا الوضع هو الذي أتاح له ألّا يقلق بسبب آرائه وألّا يختفي تمامًا من كتابات المؤلفين اللاحقين، حيث لا يتمّ ذكره إلّا لدحضه، لا سيّما على يد دعاة الإسماعيلية أو على يد مؤرّخ للبدع مثل ابن حزم. لكنّ أعماله الفلسفية أخفيت ولم تصبح متوافرةً للجمهور إلّا بفضل نشرٍ جزئيٍّ أنجزه بول كراوس Paul Kraus في العام 1939[1]. وعلى الرغم من فقدان نصوصٍ مهمّةٍ، ومن التوجّه العمليّ بصورةٍ أساسية (الطبيعيات والأخلاق والسياسة) لما ينسب إليه بين ما بقي من المؤلفات، ومن عدم توافر ما كتبه في مجال الماورائيات إلّا من خلال استشهادات خصومه ودحضهم له، يمكننا أن نرى في تلك المؤلّفات أوّل خلاصةٍ فلسفيةٍ متماسكةٍ منجزةٍ باللغة العربية.

---

(1) Abi Bakr Mohammadi filli Zachariae Raghensis (Razis), *Opera philosophica fragmentaque quae supersunt*، بيروت، 1982 (الطبعة الخامسة).

تلقّى الرازي تأهيلًا علميًّا واسعًا جدًّا. فهو معروفٌ كخيميائي وموسيقيٌّ علاوةً على علوّ شأنه في الطب، كما تركت لنا الفهارس عناوين أعمالٍ ألّفها حول مسائل شديدة التنوّع، باستثناء الرياضيات. يقول البيروني إنّ الرّازي كان أحد العلماء النادرين الناطقين بالعربية ممّن يعرفون اليونانية، ما يقرّبه من حنين بن إسحق. كان يقول إنّه من أتباع جالينوس في الطب، لكنّه عرض ملاحظاته الخاصة في مواجهة كبار العلماء القدامى. هكذا، شكّك ضمنيًّا في نظرية الأخلاط، ملاحظًا أنّ امتصاص مشروبٍ ساخنٍ قد يؤدّي إلى درجة حرارةٍ أعلى من حرارة هذا المشروب، ما يعني أنّه لم ينقل حرارته، بل أثار ردّ فعل. وعلى الرغم من أنّ مقاربته للخيمياء مطبوعةٌ بفكرة الأشكال المسيطرة، فهي تتكشّف عن كونها تجريبيةً في ما تظهره من الخصائص المجسّدة، كالملوحة أو عدم قابلية الاحتراق، وتصف اختباراتٍ قابلةً للقياس مثل انصهار المعادن. فضلًا عن ذلك، تدحض هذه المقاربة السحر والرمزية على طريقة جابر بن حيان. لكنّ الرازي أقرّ بوجود ظواهر غير مفسّرة يمكن وصفها بأنها معجزات.

على صعيد الماورائيات، الرازي قريبٌ نسبيًّا من إيرانشهري - الذي يبدو أنّه لم يذكره، إذ إنّه نسب نفسه إلى صابئة حرّان[1] - وأكّد وجود خمسة مبادئ أزلية: الهيولى الأولى والزمان المطلق والمكان المطلق والنفس الكلّية والخالق. من المؤكّد أنّ مواقف هذين المفكرين الإيرانيين حول هذه النقطة لم تكن أصيلةً بالكامل.

(1) انظر أعلاه، الفصل التاسع، العنوان الفرعي 1.

لكنّ اللافت للنّظر هو استعمالهما لها؛ الأول لتأسيس ديانةٍ، والثاني لإرساخ أسس أخلاقٍ علمانية.

وبالفعل، موقف الرازي حول مسألة المادة مفارِق. إذ عرّف «المادة المطلقة» وفق المذهب الذرّي، أي بفكرة الأجزاء التي لا تتجزّأ وَفْقَ المعتزلية، لكنّه قال إنّ لها حجمًا، وإلّا لما شكّل تجمّعها جسمًا. أمّا بالنسبة إلى الفارق بين العناصر، ففسّره الرازي باختلاف تركيز هذه الأجزاء، مثلما سيفعل الأشعري بعده بفترةٍ وجيزة. لكنّه رفض أن يستخلص من هذه النظريات الطبيعية ما استخلصه منها الكلام. بل على العكس، بالنسبة إليه «لا يجوز أنْ يقوم شيءٌ بذات غيره - (لا سيّما) إذا كان جسمًا - يحدث من لا شيء لأنّ العقل لا يقبل مثل هذا القول»[1]. كذلك، قلب «دفعةً واحدة» نظرية النتاج الإلهي التي صاغها يوحنا النحوي وتبناها بعض الفلاسفة، ملاحظًا أنّ الكمال الإلهي سيتطلب حينذاك أن تظهر الكائنات في صورتها المنجزة على الفور (أي البلوغ عند الإنسان). إذًا، كانت المادة في البداية مبعثرةً، حيث كانت الذرّات تقع بعضها فوق بعضٍ من دون ترتيب، ثمّ تركّبت وستقع في نهاية المطاف في الفوضى البدئية. ولئن كان شرعيًّا من جانبٍ آخر الاستدلال من وجود شيءٍ مصنوعٍ على وجود صانعٍ أزلي، ولأنّ وجود هذا الصانع ينبغي أن يسبقَ صنعه، فينبغي الاستدلال أيضًا على أزلية المادة المصوّرة.

مسألة الزمان هي مناسبة نقاشٍ للنظرية المقبولة عمومًا، من

---

(1) الكتاب المذكور، صفحة 221.

أفلاطون إلى الكندي، حول أزليةٍ تجعلها الحركة الأزلية للأجسام السماوية ماديةً. على مثال إيرانشهري، ميّز الرازي الزمان المطلق من الزمان النسبي الذي هو إيقاع الحركة. لا يمكن تقديم الزمان المطلق إلّا كمجرد توالٍ غير محدود، يتميّز فقط بالتكرار غير المنتهي للنبضات (طف... طف...)، ومستقلٌ عن حركة الأجرام السماوية. وهو يبدو كأثرٍ في الانفصال بين زمنين نسبيين منتهيين بالضرورة (على سبيل المثال زمن السبت والأحد)، أي اللحظة (الآن) التي لا يمكن أن تنتمي إلى هذين الزمنين النسبيين لأنها غير قابلة للانقسام. وهذا الزمان المطلق هو الذي يسمح بالديمومة والاستمرارية.

في القرن الخامس/ الحادي عشر، دحض ابن حزم تصوّر الرازي للزمان والمكان المطلقين باسم الأرسطوطالية. والمفاهيم التي سيناقشها ستكون في رأيه ضمن فئة اللاكينونة. لكنّ الرازي كان سيضع نفسه بالأحرى في منظورٍ يمكن مقارنته بمنظور أبي هاشم الجبائي الذي اعتبر أنّه ينبغي ألا يؤخذ بالاعتبار العالم الموجود فحسب، بل كذلك كل ما له قوامٌ معنوي (ثبوت).

لسوء الحظ، لا يتوافر لدينا إلّا جزءٌ من تعليق الرازي على كتاب «الميتافيزيقا» لأرسطوطاليس: إنّه نقاشٌ حول مفهوم الطبيعة[1]، أراد الفيلسوف الفارسي دحضه بوصفه قوةً ملازمةً للأشياء. على سبيل المثال، عدّ النظر إلى الطبيعة - بوصفها المبدأ

(1) انظر: G. Lucchetta, *La natura e la sfera. La scienza antica e le sue metafore nella critica di Razi*، باريس، 1987.

الوحيد لمفعولين متعاكسين هما الحركة والراحة - أمرًا فيه تناقض؛ من الأفضل بالنسبة إليه تصوّر قوّتين متمايزتين، تحثّ إحداهما على الحركة وتنقل الثانية من الحركة إلى الراحة، لكنّ ذلك سيعني إذًا أنّ الطبيعة ربما تختفي من الأشياء، وهو أمرٌ غير منطقي. كذلك، من التناقض بمقدار القول إنّ الطبيعة تحتوي غائيّةً، وإنكار الحياة فيها في الآن عينه. ينبغي إذًا افتراض فعل مبدأٍ فوق الطبيعة، نفسٍ هي سبب الظواهر الطبيعية بقدر ما هي سبب التصرفات البشرية. ولأنّ ظاهرةً طبيعيةً مثل الجسم البشري تكشف تعقيدًا لم يكن ممكنًا إلّا لكائنٍ مفكرٍ وقويٍّ أن ينتجها، ينبغي أن ينسب إلى النفس المنطقية ما ينسبه الأرسطوطاليون إلى الطبيعة. ولسببٍ أكثر وجاهةً، حين ننطلق من اللامتحرّك إلى المتحرّك، يصبح موقعنا ما وراء الطبيعة. لكنّ صيغة الرازي فضفاضة حول هذه النقطة: من وجهة النظر الماورائية، يحدِّد الفصل بين اللامتحرّك والحيوان في أنّ الأخير قادرٌ على الاختيار والتمييز؛ لكنّه من وجهة النظر الأخلاقية مال إلى إعادة الحيوان إلى مستوى الطبيعة لأنّه يتوجّب على الإنسان تمييز نفسه عنه بالطابع العقلاني لاختياره.

يمكن أن يكون إيمان الرازي بالوحدة الجوهرية بين النفس البشرية والنفس الكلّية سببَ هذا التذبذب في إيمانه. ودراسته حول «الميتافيزيقا» تعرِّف النفس الفردية بأنّها كلٌّ إلهيٌّ موجودٌ في الإنسان لإخبار جسده وجعله يعيش (في مكانٍ آخر، استعاد الرازي التقسيم الأفلاطوني الثلاثي للنفس ليخصّ النفس العقلانية بالخلود). وما يُظهر هذه الوحدة هو أنّ من يعتاد الاستسلام

لأهوائه يهبط إلى مستوى الطبيعة ويصبح عاجزًا عن المقاومة. وهذا أقرب إلى الفهم حيث إنّ الرازي لم ينسب إلى النفس العقلانية النموّ والتغذية فحسب، بل تكوين الإنسان عبر الحمل والتوالد كذلك. من هنا تنبع فكرة «طبٍّ روحاني»، موازٍ لطبّ الجسد[1]، يتمثّل في تدريبٍ تدريجيٍّ تحثّه الإرادة ويقوده التفكير. تحملنا الأهواء نحو المتع المباشرة، لكنّنا في الآن عينه أقل تسلّحًا بكثيرٍ من الحيوانات لبلوغ هذه الغاية. هذا يعني من جانب أنّه ينبغي لنا عدم الاستجابة إلّا لحاجاتنا الضرورية وما دامت المتعة التي نحصل عليها لا تستجلب ألمًا يفوقها. ومن جانبٍ آخر، لدينا هنا العلامة على ما يمليه علينا العقل لرفض هذه المتع المباشرة لصالح شيءٍ أسمى، أي ما يميّزنا: اكتساب المعرفة وتحقيق العدالة.

الفيلسوف هو ذلك الذي يدفع هذا التمييز حتى الكمال لأنّ المعرفة المتاحة لنا محدودةٌ بالعلوم العملية وبما يقدّمه لنا العقل، ولا يمكن بلوغ العدالة إلّا بالفعل المعدّل الذي يقوم به العقل[2]. هنا أيضًا، يشوب تعبير الرازي شيءٌ من التذبذب: يبدو وكأنّه يعدّ هذا الانتهاك للكمال ممكنًا في العالم السفلي، وهو أمرٌ سوف ينازعه فيه نقّاده المسلمون، لكنّه في كتابه **السيرة الفلسفية** تحدّث

---

(1) انظر الرازي، الطب الروحاني، تقديم وترجمة براغ R. Brague، باريس، 2003.

(2) انظر: P. Kraus, *«Raziana I. La conduite du philosophe. Traité d'éthique d'Abū Muhammad b. Zakariyyā al-Rāzī»*, Orientalia، المجلد الرابع، 3-4، 1935، صفحة 300-334.

قائلًا: «إذا كانت لذّات الدنيا وآلامها منقطعةً بانقطاع العمر، وكانت لذّات العالم الذي لا موت فيه دائمةً ولا متناهيةً، فالمغبون من اشترى لذّةً بائدةً منقطعةً متناهيةً بدائمةٍ باقيةٍ غير منقطعةٍ ولا متناهية»[1].

وبالفعل، الله عند الرازي ليس مشرِّعًا، وهو بصورةٍ خاصّةٍ لا يستطيع أن يأمر بالنافل، بله المؤذي: «الحيّ هو الذي يدبّر الطبيعة، فيحمي مرّةً ويأخذ ما يراه من الأدوية مرّةً»[2]. إنّه «واهب العقل وفارج الغمّ وكاشف الهمّ»[3]. عقل الإنسان هو الذي ينبغي أن يرشده، وهنالك بالضرورة تعادلٌ بين ما يمليه عليه وبين ما يريده الله. في هذه الشروط فحسب يمكن أن يكون هنالك ثوابٌ (المتعة الأبدية التي ينالها من عرف كيف يتخلّص من الرغبات الباطلة) أو عقاب (لمن يتسبب من دون حقٍّ بالألم للغير أو لنفسه). كلّ نبوّةٍ ملغاةٌ إذًا. وفي مواجهة داعيةٍ شيعيٍّ كان يزعم أنّ اللامساواة الموجودة بصورةٍ طبيعيةٍ بين البشر تحتّم خضوع الأغلبية لملهَمٍ من بينهم، أكّد مفكّرنا بهدوءٍ تساوي الجميع في القدرة على التعلّم والتفكير، إذ لا ينجم الفارق المتشكّل إلّا عن تنوّع الجهد الذي يبذله كلّ فردٍ وكذلك عن تنوّع توجّهات البشر في تخصّصهم. لكنّه، ومثلما اعترف هو نفسه بعجزه عن القيام ببعض المهن اليدوية بسبب تكريس نفسه للدراسة بصورةٍ خاصّة، أكّد أنّ

---

(1) *Rāzī, Opera*، مصدر سبق ذكره، صفحة 102؛ كراوس، مصدر سبق ذكره، صفحة 311 في النص العربي، 325 في الترجمة.

(2) Rāzī, Opera، مصدر سبق ذكره، صفحة 120.

(3) المصدر نفسه، صفحة 108.

البشر الذين يمارسون تلك المهن يبرهنون بصورةٍ خاصّةٍ على عقلٍ كان بالإمكان تمامًا أن يتجلّى في المعرفة النظرية لو أنّ الظروف قادته إلى ذلك.

تكمن الصلة الأقوى بين ماورائيات الرازي وأخلاقه في تصوّره للزمان. وفي مواجهة كلّ المؤلفين المسلمين الذين يبوّئون الكمال مكانة الأصل، لأنّ التاريخ لا يستطيع أنّ يقدّم إلّا تراجعًا ينبغي التغلّب عليه بعودةٍ إلى الأصل، يرى الرازي في توالي الزمان فرصةً للبشرية. الزمان المطلق تتابعٌ لا نهاية له؛ والزمان النسبي الذي يحمله موجّهٌ بالتالي على نحوٍ ما. من هنا فكرة التقدّم، ليس في القيمة الأخلاقية بل في المعرفة. الأقدمون الكبار ليسوا مرجعيّاتٍ إلّا بقدر ما يظهرون الدرب الواجب انتهاجه، لا بل بقدر ما يطالبون لاحقيهم بتقديم متمماتٍ وتصحيحاتٍ لاكتشافاتهم هم. الشيخ هو فقط ذاك الذي وهب نفسه للدراسة وهو يعلم علم اليقين أنّ غيره سيتجاوزه. وهذا أمرٌ يجعل الحقيقة نسبيةً: ضد متكلّمٍ إسماعيلي يرى في الحقيقة كلًّا متكاملًا، وهي تُمنَح في لحظةٍ معيّنةٍ ولا يمكن أن تتميّز عنها سوى الخطيئة، أعاد وضعها في سيرورة اكتشافٍ لا ينتهي، لأنّ كلّ حقيقةٍ جزئيةٌ فقط وتستدعي ضبطًا وذيولًا. كذلك، في مجال الفلسفة، التباينات بين المفكّرين ليست سوى علامةٍ على حماستهم في البحث. إذًا، لا يمكن أن تخصّ الفلسفة مدرسةً بعينها، فضلًا عن أن تخصّ فرقةً بعينها. وهذا التقدّم هو الذي يحرّر ويضمن الخلود.

لا يخلو فكر الرازي من المفارقات. ففي نقاشه مع أحد رجال الدين، أظهر هذا الأخير رؤيةً براغماتيةً، في حين أنّ ذاك

الذي كان يدحض النبوّة أقرّ بثبات مفاهيم مثل مفهوم الزمان المطلق الذي لا تستطيع إلّا المخيّلة اقتراحه. وقد ألغى على الفور كلّ ما لا يستطيع العقل إقراره، واعتمد صيغًا أسطوريةً لتفسير الخلق (النفس الكلّية، المدفوعة برغبةٍ لاعقلانية، دخلت في المادة لكنّها لم تستطع تنظيمها، ما أدّى إلى تدخّل الخالق؛ تشعر النفس بالطمأنينة، فلا تعود تشعر بالحاجة إلى الخلق مجددًا) وأدخل عقائد مثل التناسخ. لكنّه عرف كيف يحلّ التناقضات التي أراد خصومه إقحامه فيها.

رؤيته الأخلاقية مؤثّرة. فقد اشتهر بتعاطفه مع مرضاه، هذا التعاطف الذي وسّعه ليشمل الحيوانات، داعيًا إلى ألّا نسيء إليها وألّا نقتل إلّا المؤذي منها. الله عنده رحيمٌ بصورةٍ أساسية، ما أوصله إلى رفض الأشكال الدينية التي تروّج لزهدٍ يؤذي الصحة، وبصورةٍ خاصّة إلى رفض السعي إلى النبوّة الذي يؤدّي إلى نزاعات. هكذا، تلاقى مع الاحتجاجات المنسوبة إلى ابن المقفّع على الطاعة العمياء لدعوةٍ مبرّرها الوحيد سلطة ناقلها (ما يدعوه الفقه الإسلامي «صدق» النبي ﷺ).

2. الجمع بين الموروث اليوناني والدين النبوي: الفارابي

حتى أبي بكر الرازي، يمكن القول إنّنا لم نكن إلّا بصدد مجموعة أسئلةٍ تتوافق معها مجموعاتٌ من الإجابات الخاصة. كان هنالك شيءٌ من التماسك بين هذه الإجابات، لكن لم يكن هنالك حدسٌ أساسي، باستثناء نظرية أبي هاشم الجبائي المميزة، لكنّ تلك النظرية سرعان ما ضاعت في متاهة الأسئلة السكولاستيّة،

ولم يكن ممكنًا العثور على نقطة علّام، مثلما لا نستطيع إيجاد مثل هذه النقطة في تصوّر الرازي عن الزمان. والحال أنّ نقطة العلّام هذه عند الرازي هي بالتحديد ما يفسّر غياب متابعةٍ لهذا الفكر، إذ إنّه وجّه العقل نحو مستقبلٍ غامضٍ ورفض تحديد ذروته في لحظةٍ معيّنةٍ من الماضي. الثقة بالعقل البشري أيًّا كان، ورفض النبوّة، هما اللذان جعلا العالَم الإسلاميّ يرفضه.

سوف يتراجع الفكر النقدي، الذي تظاهر باكرًا جدًّا في الإسلام، تدريجيًّا أمام ثلاث موجاتٍ متتاليةٍ هدفت إلى تعميم الشكل السلفي للتديّن. رأينا أولى هذه الموجات في أزمة الاعتزال التي ترافقت مع ما اتُّفق على تسميته «إحياء السنة» (من الأفضل أن تطلق عليه تسمية: «تشييد») على يد المتوكّل، نحو منتصف القرن الثالث/التاسع. توجّب مجيء موجتين أخريين - في القرن الخامس/الحادي عشر ونحو نهاية القرن السابع/الثالث عشر - للقضاء نهائيًّا على هذا الفكر النقدي. في المرحلة التي وصلنا إليها في التسلسل الزمني، يظهر الرازي كأحد الفاعلين الرئيسين في الحقبة الوسيطة بين الموجتين الأولى والثانية من «إحياء السنة»[1]. لكنّ السنّة لم تكن خصمه الوحيد. فمن داخل الفلسفة الناشئة نفسها، انبثق نظام أفكارٍ يطمح إلى إدماج واقع النبوّة. لقد أراد بذلك الردّ على شطط الجدل الذي أظهره متكلّمون منحرفون من أمثال ابن الريوندي، بقدر ما أراد الردّ على انتقاداتٍ

(1) انظر: دومينيك أورفوا، المفكرون الأحرار في الإسلام، مصدر سبق ذكره.

فلسفيةٍ صادرةٍ عن الرازي[1]. هكذا حاز نظام الأفكار هذا متابعةً مهمّة. إنّه عمل شخصٍ اسمه الفارابي.

عاش أبو نصر الفارابي بين أواخر القرن الثالث/ التاسع والنصف الأول من القرن الرابع/ العاشر: توفي في العام 339/ 950 وهو في الثمانين من عمره تقريبًا. نظريًّا، كانت تلك المرحلة أوج الحضارة الإسلامية. الفارابي معاصرٌ تقريبًا للشاعر المتنبي الذي يعدّ أحد أهم الشعراء الكلاسيكيين. كان الفارابي في منتصف المسافة زمنيًّا بين أهمّ ناثرَيْن بالعربية، الجاحظ والتوحيدي. في المجال العلمي، كان أصغر قليلًا من الرازي، ومجايلًا لأكبر الرياضيين والفلكيين، ولعددٍ كبيرٍ من الجغرافيين كذلك. لكن، على الرغم من هذا التميّز الثقافي، كانت تلك حقبة أزمة. على الصعيد السياسي، كانت الوحدة الشكلية للعالم الإسلامي محطّمة. ففي حين كان يفترض بالخلافة - وهي «ولاية» النبي ﷺ - أن تكون وحيدةً، وجدت إلى جانب الخلافة العبّاسية في بغداد خلافةٌ فاطميةٌ في القاهرة بدءًا من العام 298/ 910 وخلافةٌ أمويّةٌ في قرطبة بدءًا من العام 316/ 928. والحال أنّ ذلك الانقسام كان يغطّي تبايناتٍ عقيدية. فالفاطميون شيعةٌ وقد جسّدوا للمرّة الأولى مطالبةً منهجيةً تمّت تنحيتها منذ تشكيل السلالة الأموية في دمشق، بعد أربعين عامًا فقط من وفاة النبي ﷺ. وقد وجد الخليفة العبّاسيّ نفسه مضطرًّا إلى الاكتفاء

---

(1) انظر: *S. Stroumsa, Freethinkers of Medieval Islam. Ibn al- Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and Their Impact on Islamic Thought*، ليده - بوسطن - كولونيا، 1999.

بوظيفةٍ رمزية. وبدءًا من العام 334/ 945، صادرت سلالةٌ من الوزراء الفرس الشيعة، البويهيين، السلطة الدنيوية. هذا التنافس بين السنّة، أي متبنّي تصوّرٍ «سلفي»، ينادي بالتالي بشرعية المجريات التاريخية كما هي، وبين الشيعة أي «مشايعي» سيطرة «عائلة النبي ﷺ» وحدها، بالمعنى الضيّق للعبارة، لم يكن سوى بلورةٍ لخصوماتٍ أكبر بين مناصري دينٍ شرعوي[1] وميولٍ زهديّةٍ وتصوفيةٍ من جانب، وبين ميولٍ عقلانيةٍ من جانبٍ آخر. علاوةً على ذلك، لم تتمكّن الإمبراطورية الإسلامية، نتاج التوسّع الصاعق للعرب في أراضٍ شديدة التنوع، من امتصاص توتّراتها جميعًا بعد ثلاثة قرون: إنّها توتّراتٌ عرقية (لا سيّما في الشرق الأوسط بين الساميين والإيرانيين، توسّعت بفعل بداية التغلغل التركي) وتوتّرات دينية (بين دين الإمبراطورية، الإسلام، والأديان المتسامح معها - اليهودية والمسيحية والصابئية وأحيانًا المزدكية - فضلًا عن الأديان الممنوعة كالمانوية التي يمكن أن تصبح موضع احتجاج).

جسّد الفارابي توتّرات عصره مثلما جسّد رغبته في التوحيد الإيديولوجي. ولد في وسيج، قرب فاراب، في تركستان، المنطقة التي كانت حينذاك تقع على تخوم العالم الإسلامي، والتي لم تؤسلَم إلّا انطلاقًا من العام 226/ 840. الأرجح أنّه كان من أصلٍ فارسي، وقد كتب بالعربية، لغة الثقافة في ذلك العصر، لكن بعربيّةٍ «علمية» شبه رياضية، في بنيتها، بعيدةٍ جدًّا عن المظهر

(1) أي متقيّد بحرفية الشريعة (م).

الابتكاري والتزييني الخاص أساسًا بأدب هذه اللغة. لا نعلم تاريخ مجيئه إلى بغداد. وربما مارس نشاطًا فلسفيًّا في مسقط رأسه. في العاصمة، عاش في البداية حياةً منعزلة. كان تلميذ النسطوريَّين متّى بن يونس ويوحنّا بن حيلان. وقد قدّم هذا الأخير بوصفه وريثًا بعيدًا لمدرسة الإسكندرية، وقال إنّ وصاياه قد انتقلت عبر أنطاكية ومرو - حيث ربما التقاه هو نفسه لأوّل مرّة - وحرّان، وأخيرًا بغداد. جمعت المدرسة التي أسّسها بعد ذلك أتباع أديانٍ توحيديةٍ مختلفةٍ وسيترأسها من بعده اليعقوبي يحيى بن عدي. من جانبه، غادر الفارابي بغداد في العام 331/ 942 متوجهًا إلى حلب، إلى بلاط أميرٍ شيعي[1]، وربما تكون تلك علامةً على ميوله الدينية العميقة.

سوف يطلق على الفارابي لقب «المعلّم الثاني» - باعتبار أرسطوطاليس المعلّم الأول - لأنّه هو الذي عرّف الأطر التي تطوّرت فيها الفلسفة حتى القرن السابع/الثالث عشر في الغرب الإسلامي وحتى القرن الثاني عشر/ الثامن عشر، على الأقل في إيران. كان أكثر ارتباطًا بكثيرٍ من الرازي بالشكل المنهجي الذي اتخذته الفلسفة اليونانية في العصر القديم المتأخر، ولا سيّما بنية نهجٍ مكرّسٍ لجلب الرضى، وبرهن على كونه منظّمًا فذًّا للأفكار، مع إشكال أنّ الفلسفة أصبحت بذلك أكثر اهتمامًا بكثيرٍ بالحلول ممّا بالمشكلات.

جزءٌ كبيرٌ من أعماله، لا سيّما السجالية منها، مفقود. ولم

(1) سيف الدولة الحمداني(م).

ينتبه أحدٌ إلى هذا النقص، فما يلفت الانتباه أكثر من غيره في أثناء قراءة النصوص التي وصلتنا، هو مظهرها الإيجابي الهادئ، ويقينها الأثيري إلى حدٍّ ما. غير أنّه توجد هنا وهناك بعض السهام الموجهة ضدّ أشكالٍ للعقل، لا بل ضدّ سلوكيات. في تحليل مختلف خطوات المتكلّمين، تنبثق الرغبة في تقديم فئتين سخيفتين من المماحكين: من جانب، أولئك الذين يُطْلقون الشتائم لإرغام الخصم على الصمت تعَبًا أو خزيًا أو حتى خشيةً، ومن جانبٍ آخر أولئك المقتنعون بحيازتهم للحقيقة اقتناعًا يجعلهم لا يتراجعون أمام الكذب أو المغالطة أو حتى النميمة. توجد هنا دعوةٌ لصفاء العقل، وتذكيرٌ بالمثل الأعلى السقراطي في مواجهة اندفاعاتِ العصر.

على صعيدٍ آخر، تسمح لنا عناوين سجالاته التي نعرفها بتحديد موضعه في الحركة الثقافية. وبمقارنتها مع ما نعرفه عن نظامه، نستطيع الافتراض أنّ نقده لجالينوس تمثّل في دفاعٍ عن تصوّر أرسطوطاليس للعلّة الأولى، وأنّ نقده ليوحنا النحويّ كان دحضًا للخلق من العدم، وأنّ نقده للرازي تضمّن رفضًا للذرّية ولفكرة الخلق في الزمان. لكنّ الأكثر دلالةً هو أنّ الفارابي هاجم رسالة ابن الريوندي في الجدل. وبالفعل، يبدو هذا الأخير وكأنّه نقيض فيلسوفنا على نحوٍ مزدوج: بدايةً بوصفه لاهوتيًّا دافع، في زمنٍ ما على الأقل، عن فكرة أنّ الدين يتسامى على العقل ويقدّم للإنسان ما لا يتمكّن هذا العقل من فهمه، وذلك ضدّ المنهج الصارم لدى الورّاق[1]؛ وثانيًا بوصفه مماحكًا تميّز باستعماله

(1) انظر أعلاه، الفصل الرابع عشر، العنوان الفرعي رقم 1.

الحماسي للجدل(1). أدخله المظهر الأول في إحدى فئتي المتكلّمين اللتين وصفهما الفارابي، أولئك الذين يركّزون على الأمور المنزّلة التي يأباها العقل ليوجدوا لها القيمة التربوية للبرهان على محدوديّة العقل البشري قياسًا إلى العقل الإلهي (والفئة الثانية هي مصالحة المعتزلة بين الوحي والعقل باعتماد التفسير المجازي). وقد أوصله المظهر الثاني إلى المجادلة المحضة، وهو أمرٌ لم يكن بوسع فيلسوفٍ مولعٍ بالبراهين المقنِعة إقراره.

نحن إذًا أمام مفكّرٍ متجذّرٍ في عصره. وقد طمح إلى إبراز ذلك بمستوياتٍ ثلاثة، عبر فرض منطق أرسطوطاليس في الفكر الإسلامي، وتشكيل نظامٍ إيديولوجي على هذا الأساس يزعم أنّه يلبّي كل احتياجاته، الدوغمائية والعملية في آنٍ معًا.

أ. التعليم التمهيدي

ينبع مشروع الفارابي من رؤيةٍ لتاريخ الفكر الإنساني. وعلى الرغم من استعماله للغة العربية، فقد تجاهل عمدًا مسألة وضع هذه اللغة؛ أهي لغةٌ منزّلة أم اصطلاحية، وهي مسألةٌ كانت قديمةً مذّاك. بالنسبة إليه، اللغة أداةٌ للفكر، أداةٌ نوعيةٌ بالتأكيد، بفعل شفويتها، لكن ليس لها أيّ امتياز(2). بتأثيرٍ من نظرية

---

(1) انظر: J. van Ess, *«Al-Fārābī and Ibn al-Rāwandī»*, Hamdard islamicus، المجلد الثالث، 4، 1980، صفحة 3-15.

(2) انظر: J. Langhade, *Du Coran à la philosophie. La langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Fārābī*، دمشق، 1994.

أرسطوطاليس التي تجعل الإحساس أساس معارفنا، ومن مسيرة الأفلاطونيين المحدثين الذين أرادوا فصل الروح عن جسدٍ هي مأسورةٌ فيه، وعبر الممارسة الذهنية التي تجعلنا نشعر بالمدرَك في المحسوس، وصف الفارابي على النحو التالي مسيرة الإنسان: تمثّلت نقطة البداية في رغبة الإنسان في معرفة المحسوسات. وقد استكشف على التوالي الحجج البلاغية والجدلية التي أظهر كلٌّ منها عدم كفايته. لقد وجّه البحث عن اليقين نحو الرياضيات، ووضَع البحثُ عن التنظيم الإنساني الجدلَ في خدمة علم السياسة. ظهرت حينئذٍ الفلسفة التي عرفت كمالها مع أرسطوطاليس؛ وبعد أن أصبحت مادةً تعليمية، استندت على المستوى البدئي إلى البلاغة، ما أدّى إلى الدين، وهو بدوره أدى إلى نشوء علومٍ كالفقه والكلام. كل شيءٍ يدور إذًا حول الآليات العقلية، العقدة المركزية، بعد الصعود وقبل الهبوط، وذلك في إنجاز منهجٍ برهاني.

استأنف الفارابي منهج أستاذه متّى بن يونس وعمّمه في ما يخصّ مقاربة نصوص المنطق. يوجد في المستوى الأول تقديمٌ لـ«الفن» الذي يمثّله كلٌّ من هذه النصوص، يستند إلى تحليلات أرسطوطاليس من دون أن يكون خاضعًا لنصوصه. وهو يُظهر في هذا التقديم «بعباراتٍ مألوفةٍ لدى معاصريه»[1] أنّ كلّ أساليب تحكيم العقل المتواجدة، بما في ذلك تلك الخاصة بأهل الكلام والفقه، تدخل في هذا الشكل الكلّي؛ على هذا النحو، أعاد

(1) كتاب القياس الصغير على طريقة المتكلّمين، في: «المنطق عند الفارابي»، تحقيق رفيق العجم، بيروت، 1985، المجلد الثاني، صفحة 68.

«راحة النفس»، التي جعل منها أبو هاشم الجبائي معيار اليقين، إلى مجرد «تصديق بياني». وقد صنّف المناهج وقيّمها ووزّعها وفق معايير مختلفة: استخدام القياس أو عدم استخدامه، وفي حال استخدامه أن يكون في الآن عينه لنفسه وللغير (الفلسفة) أو أن يكون للغير فقط (الجدل، السفسطة، البلاغة، الشعر)؛ وفق كمِّ المصطلحات الواردة في الجمل الحملية؛ إلخ. على المستوى الأعلى، توجد الشروح المتساوقة، السكولاستيّة، لنصوص الأورغانون نفسها. يمكن قياس إضافة الفارابي في هذا الصدد بمدى اعتماد ابن رشد وابن ميمون على هذه الإضافة، وبأنّ المنطقي الأندلسي ابن طملوس سوف يقدّمه في مطلع القرن السابع/الثالث عشر بوصفه المرجعيّة الرئيسة.

على مثال أرسطوطاليس، لا شكّ في أنّ الفارابي عرف تطورًا يجعل عرض تحليلاته في مجال المنطق أمرًا عسيرًا. لكن نلاحظ أنّ رؤيته لمسار الفكر قد أوصلته إلى وجهات نظرٍ لافتةٍ للاهتمام حول ما عدّه أولى المراحل، وهي وجهات نظرٍ سوف يمضي فيها أبعد بكثير مما مضى المعلّم الأول. ففي رأيه، يبدأ النشاط «ببادئ الرأي المشترك»[1]، أي ما يقبله تلقائيًّا ومن دون سبرِ معظمُ أعضاء أمّةٍ ورثت تاريخًا واحدًا ولغةً واحدةً ودينًا واحدًا (من هنا أهمية الشهادة في هذا الموضع). البلاغة، المستندة بالكامل إلى بادئ الرأي المشترك هذا، لا تأبه إذًا بمسألة

(1) انظر: M. Aouad, *«Les fondements de la Rhétorique d'Aristote reconsidérés par Fārābī, ou le concept de point de vue immédiat et commun»*, ASP، 2، 1، 1992، صفحة 133-180.

الحقيقة أو الخطأ؛ ولا تتأثّر فعاليتها بتغيرات شيوع مقدّمات القياس. يرتبط القياس البلاغي - وهو قياسٌ لا يتمّ التعبير عن إحدى مقدّمتيه - والمثال - ينبغي أن يكون المشابه مشابهًا - بتلك البلاغة أيضًا: فهما غير مقنعين إلّا ما دام يتمّ اعتبار المقدّمة المحذوفة بالنسبة للقياس البلاغي ونقطة التشابه بالنسبة للمثال أمرًا بديهيًّا، حيث لا يكون الحذف مسألة اختصارٍ فحسب، بل يهدف إلى إخفاء عيبه، أيًّا كان هذا العيب. اعترف الفارابي بأنّ البلاغة ربما استُعملت لتشكيل العلم في المواد التي لم يكن ممكنًا أن يكون لها أسبابٌ أكيدة، كما هي الحال حين يتحدث أرسطوطاليس عن توالد النحل، غير أنّه لم يستند إلّا إلى «أقوالٍ مقنعة»؛ لكن بسبَب أنّها لا تتعرّض إلّا لمواضيع فريدةٍ متباينة، فلا يمكن أن تستعمل إلّا لمعرفة شيءٍ محدّدٍ في وقتٍ محدد - على سبيل المثال الطبيب الذي يعالج مريضًا ما، أو المزارع الذي يعالج شجرةً ما - ولا تستطيع أن تؤسّس يقينًا علميًّا حقيقيًّا. في المقابل، يستند الجدل إلى مقدّماتٍ «ذائعة الصيت في حقيقتها»، أي أنّه لا يمكن إظهار خطلها المحتمل إلا بتفحّصٍ عميق. وعلى الرغم من أنّ الجدل غير برهاني، فهو يتمتّع بقوةٍ منطقيةٍ حقيقية.

ما دام المعيار الأساسي هو معيار شكل التصديق، نرى أنّ هذه التمايزات تحمل بذور تطوّراتٍ سياسية. بل يمكن القول إنّ السياسة تبدأ في وقتٍ أبكر، لأنّ الفارابي لاحظ أنّ العامّة لا تتحسّس للخطابات المقنِعة بقدر ما تتحسس للتركيبات المتناغمة، ما يدفع مؤسسي الأنظمة السياسية إلى تجميل أقوالهم باستعمال الإيقاع. والحال أنّ الإيقاع ينتسب إلى فنّ الشعر، الخادع

بالضرورة ما دامت الصور التي يستعملها تستند إلى نوعٍ من القياس، لكنّه قياسٌ خاطئٌ لأنّه «يخيِّل ما ليس موجودًا [...] ونحصل على القياس بتوسّط متماثلاتٍ ومتشابهات. على سبيل المثال، الإنسان جميل، والحال أنّ الشمس جميلة، فالإنسان إذًا شمس[1] [...] وما نستند إليه فيه هو هوى الروح التي تأتي من أنّ وزن الأبيات يتوافق مع هذا المعنى»[2]. لكن لا يمكن وضع هذا القياس الشعري على مستوى القياس السفسطائي نفسه، على الرغم من أنّ هذا الأخير يهدف هو أيضًا إلى أن «يغلّط السامع إلى نقيض الشيء حتى يوهمه أنّ الموجود غير موجودٍ وأنّ غير الموجود موجود»[3]، لأنّ هدف الشعر ليس الحقيقة، بل

(1) وجودة التشبيه تختلف: فمن ذلك ما يكون من جهة الأمر نفسه بأن تكون المشابهة قريبةً ملائمة [...] وربما كان من جهة الحذق بالصنعة حتى يجعل المتباينين في صورة المتلائمين بزياداتٍ في الأقاويل مما لا يخفى على الشعراء: فمن ذلك أن يشبهوا أ ب وب ج لأجل أنّه يوجد بين أ وب مشابهة قريبة ملائمة معروفة، ويوجد بين ب وج مشابهة قريبة ملائمة معروفة، فيدرّجوا الكلام في ذلك حتى يخطروا ببال السامعين والمنشدين مشابهةً ما أ، ب ج - وإن كانت في الأصل بعيدة [هكذا وردت في: النصوص المنطقية للفارابي (م)].

(2) أورده عوض وشولر: M. Aouad et G. Schoeler, *«Le syllogisme poétique selon al-Fārābī»*, ASP، 12، 2، 2002، صفحة 191 [ملاحظة: ورد في النصوص المنطقية للفارابي المذكور آنفًا: «وللإخطار بالبال في هذه الصناعة غناءٌ عظيم، وذلك مثل ما يفعله بعض الشعراء في زماننا هذا من أنّهم إذا أرادوا أن يضعوا كلمةً في قافية البيت ذكروا لازمًا من لوازمها أو وصفًا من أوصافها في أول البيت، فيكون لذلك رونق عجيب» (م)].

(3) المصدر نفسه، صفحة 192.

«تحريض المخيلة والحصول على هوى الروح»[1]. يتلاقى الشعر مع أوهامٍ موجودةٍ على مستوى الحواس.

يضمّ المنطق إذًا كلّ نشاط الفكر، حتى ذاك الذي لا ينتجه عن معرفة. على هذا النحو، يلتقي الفارابي مع موقف العصور القديمة الذي كان يضع كتابَي **الشعر والبلاغة** داخل الأورغانون. لكن في الوقت نفسه، أدّى به ذلك إلى إعادة التفكير في نظام هذا الأخير نفسه، عبر فصل المظهر الشكلي الذي يخصّ الأشكال المألوفة للفنون العقلانية كلّها، عن المظهر المادي، أي مواد القياس وأساليب التصديق.

ب. النظام

يمكن بسط ما رأيناه توًّا بصدد المنطق على عمل الفارابي كلّه. ويمكن القول عمومًا بأنّه يتظاهر على مدى أعماله التوتّر بين الرغبة في أن يكون جزءًا لا يتجزّأ من العالم الإسلامي، وبين الترفّع على أشكاله الثقافية. تطمح الحصيلة الفلسفية إلى إظهار الواقع الإسلامي وإلى تجميله في الآن عينه.

هذا الأمر ملموسٌ منذ البداية في عنوان أشهر كتبه، «آراء أهل المدينة الفاضلة»[2]. على مثال معادلها اليوناني *eidos*، تشير كلمة رأي (مفرد آراء) إلى رؤيةٍ للذهن؛ لكن لهذه الكلمة قصة.

---

(1) المصدر نفسه، صفحة 191.

(2) تبقى أفضل ترجمةٍ لهذا الكتاب تلك التي قام بها كلٌّ من جوسن وكرم وشلالا R. -P. Jaussen, Y. Karam, J. Chlala, *Al-Fārābī, Idées des habitants de la cité vertueuse*، القاهرة، 1949.

فالمذهب الحنفي (السائد في العراق، حيث كتب الفارابي)، يستعملها استعمالًا إيجابيًّا إشارةً إلى «ألمعية» الفقيه الذي ينتهي به الأمر - وهو الذي تدرّب بفضل مواجهته المتواصلة مع المشكلات - إلى أن يوجِد بالحدس أفضل حلٍّ لحالةٍ ليس لها معطياتٌ في القرآن. أمّا المذهب المالكي، الأكثر تقليديةً، فهو يحدّ شرعية هذا الرأي بمرجعيات المذهب العليا. بعد ذلك، أصبح استعمال تلك الكلمة يميل إلى صالح تفكيرٍ شكليٍّ قابلٍ للتوضيح، في حين أنّ «الألمعية» بقيت في مستوى ما لا يمكن التعبير عنه. على الرغم من هذه التحفّظات ومن رفض مذاهب سنّيةٍ أخرى الجذري لكلمة رأي، فقد احتفظت بفكرة معادَلةٍ مع موضوعها، بل أمكن استعمالها للإشارة إلى البصيرة والمهارة. وللتعبير عن الرأي المتردّد، من المفضّل استعمال لفظةٍ أخرى، **الظنّ** المتوافق مع كلمة *doxa*. منذ عصر الكندي، كان التمييز واضحًا: الرأي هو «الظنّ مع ثبات القضية عند القاضي، والرأي إذًا سكون الظن»[1]. وما دام الرأي ليس وقتيًّا، يمكن أن يوصف بأنّه معرفة. هكذا، وبالكلمة الأولى من عنوان كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة»، يقدّم نفسه ككتابٍ تعليميٍّ ديني، كجمعٍ لآراء قويمة. وهو يذكّر بعد إجراء التغييرات اللازمة بتلك الكتب التعليمية العلمانية التي ازدهرت في مناسبة الثورة الفرنسية، بكتاب: *Catéchisme du citoyen* لفولنيه Volney وكتاب *Catéchisme positiviste* لأوغوست كونت Auguste Comte.

---

(1) M. Allard, *«L'épître de Kindī sur les définitions»*, BEO، المجلد 25، 1972، صفحة 60-61.

ينتمي معتنقو هذه الآراء القويمة إلى مدينةٍ «فاضلة». تشير هذه الكلمة إلى فكرة التفوّق. فجذر ف - ض - ل، الذي يمكن سحبه أيضًا باتجاه مفهوم الفضالة، يحيل بصورةٍ أساسية إلى الامتياز الأكبر الممنوح لامرئٍ أكثر مما هو ممنوحٌ لغيره. من هنا ينبع استعمال القرآن المتكرر له بمعنى «النعمة».

هكذا، كلّ شيءٍ يسير وكأنّ الفارابي يحلّ المسألة في الخلاف - بين أستاذه متّى بن يونس والسيرافي - حول تفوّق المنطق اليوناني أو اللغة العربية عبر التعيين العميق للوحي وتشكيل العقل، حيث لا يختلف واحدهما عن الآخر إلّا بالطرائق. تتحقّق لديه المصالحة بين الحسّية الأرسطوطالية وبين المنهج الأفلاطوني المحدث الهادف إلى إيجاد مجال الواحد والسعادة التي يوفرها تعيينٌ خارجيٌّ عن الله ﷻ، عبر إقامة تدريجٍ لمستويات العقل. يقول إنّ الطفل يمتلك منذ ولادته عقلًا بالقوّة يتلقى المعطيات الحسّاسة ومجرّدات المادة، ما يعني أنّ الأشكال والأفكار قويّةٌ في الأشياء الخاصة. عبر فعل التفكير (التجريد)، تصبح هذه الأشكال والأفكار كائناتٍ مدرَكةً بالفعل، وفي الآن عينه يصبح العقل بالقوّة عقلًا بالفعل. هنالك إذًا عملٌ كاملٌ من التحقيق حتى يتماثل العقل مع كلّ المدركات وتشكّل الأشكال المادّية نظام مدركاتٍ نقيّة. والعقل الذي يدركها بوصفها كذلك يصعد درجةً ويصبح عقلًا مستفادًا، قادرًا على إدراك الأشكال المجرّدة التي تكون على الدوام غير مادّيةٍ. لقد تجاوزنا إذًا مرحلة التجريد وصولًا إلى مرحلة الحدس.

محرّك هذا الصعود هو العقل الفعّال الذي لا ينتمي إلى

جسمنا. وهو يقوم للعقل بالقوّة مقام الشمس للعين، أي أنّه يسمح بالإدراك، ومِن ثَمَّ بالتفعيل. حين يصل الإنسان إلى مستوى العقل المستفاد، لا يعود بوسعه أن يتواصل إلّا مع العقل الفعّال. وقد أمكن إبراهيم مدكور القول إنّ «علم النفس الفارابي تجريبي في قاعدته ومثالي في قمّته»، ما يعني أنّ «عقيدة أفكار الفارابي والفلاسفة العرب عمومًا شديدة التعقيد؛ فلا هي اسميةٌ[1] محضة ولا واقعيةٌ محضة. ومن حيث اكتساب الأفكار، فهي موجودةٌ لدى الأفراد؛ لكن لها، من حيث مصدرها الأولي ومجالها الحقيقي، وجودٌ واقعي في العقل الفعّال»[2].

عقيدة الفيض الأفلاطونية المحدثة هي التي تسمح بتحديد موضع مختلف هذه الدعاوى، وهي عقيدةٌ سوف تتبناها كذلك تياراتٌ أخرى في الفكر الإسلامي لأنّها تقدّم أيضًا حلًّا لمسألة الخلق. يرتبط خصب الموضوعة في نظر من يتبنّونها بهذه المصالحة بين الحكمة الوثنية والتوحيدية، بقدر ما يرتبط بما يمكن استنتاجه منها حول تشكّل العالم. هذه الإرادة التصالحية مرئيةٌ بصورةٍ خاصة لدى الفارابي. ويشهد على ذلك تكريسه كتابًا لإظهار التناغم بين الأفلاطونية والأرسطوطالية[3]. لا شكّ أنّه

---

(1) الاسمية مذهب فلسفي يقول بأنّ الكلّيات لا وجود لها لا في الواقع ولا في الذهن، وإنما هي مجرّد ألفاظٍ أو أسماءٍ تدلّ على عددٍ غير محدودٍ من الأشياء (م).

(2) I. Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe. Ses traductions, son étude et ses applications*، باريس، 1969 (الطبعة الثانية)، صفحة 146 و147.

(3) انظر: *L'Harmonie entre les opinions des deux sages, le divin Platon* =

توجّه إلى هذا الخطأ بفعل المصادفة التاريخية التي مرّرت كتابًا منحولًا يجمع أفكار أفلوطين وأطروحات بروكلوسس حول الواحد والمتعدد، وصاغته باسم «أثولوجيا أرسطو». لكن هنالك بصورةٍ خاصة يقينه أنّ الصحيح لا يمكن أن يعارض الصحيح، وبالتالي ينبغي أن يتوافق أستاذا الفكر الكبيران هذان في العمق حول الأمور الأساسية. وما يبرهن على أنّ هذا اليقين كان أكثر حسمًا من خطأ نسبة كتاب، هو أنّ المصطلح الذي اعتمده الفارابي إشارةً إلى الصدور (الفيض) ليس مماثلًا لمصطلح الانبجاس الذي اعتمده مترجمو كتاب «أثولوجيا أرسطو».

كما امتاز المخطط الفيضي بالردّ على التهديد الديني الداخلي في الإمبراطورية الإسلامية، تهديد الأديان الثنوية، وهي أديانٌ لا شكّ في أنّها كانت راسخةً في إيران الشرقية في عصر مفكّرنا. وبالفعل، فقد شرح كيف ينتج المتعدد من الواحد. فعبْر إدراك الكائن الأول لذاته، يُنتِج عبر الفيض عقلًا نقيًّا، له مع ذلك وضعٌ عقليٌّ مزدوج: يعقل ذاته ويعقل الأول. وحين يعقل ذاته، يُنتج روح الجرم السماوي الموافق. يسمح امتداد العملية بتوليد سلسلة العقول المنفصلة، المرتبطة بالأجرام السماوية في نظام بطليموس، كما يسمح بالوصول إلى العقل الفعّال، وهو المستوى الذي لا يعود فيه أي فيضٍ لعقلٍ جديدٍ ممكنًا، بل يمكن فقط

= *et Aristote, dans Fārābī. Deux traités philosophiques*، تقديم وترجمة وملاحظات د. ماليه D. Mallet، دمشق، 1989. [كتاب «الجمع بين الحكيمين» (م)]

حدوث فيضٍ للمادة، بالصلة مع حركات الأجرام السماوية والأشكال المنطبقة عليها.

تتوافق مع الحركة النازلة الحركةُ الصاعدة للنفس التي رأيناها أعلاه. وبالفعل، هنالك ملكةٌ أساسيةٌ للنفس ترافق كلّ الملَكات الأخرى، وهي ملكة الرغبة. ومثلما تسمح هذه الملكة لنفوس الأفلاك السماوية بتحريك الأجرام، كذلك تؤدي مشاركتها في النفس البشرية مع العقل إلى توليد رغبةٍ عقلانيةٍ تحرّك الكينونة بأكملها نحو المدرك. وبعد اتحاد الروح مع العقل الفعّال، تعرف السعادة في تأمّل العقول المفارقة وفي تأمّل الله لنفسه.

يسمح هذا التواصل بين الحركتين المتعاكستين بمصالحةٍ أخيرة، ربما تكون الرئيسة:

وأول الرتبة التي بها الإنسان إنسان هو أن تحصل الهيئة الطبيعية القابلة المعدّة لأن يصير عقلًا بالفعل. وهذه هي المشتركة للجميع؛ فبينها وبين العقل الفعّال رتبتان هما: أن يحصل العقل المنفعل بالفعل، وأن يحصل العقل المستفاد. وبين هذا الإنسان الذي بلغ هذا المبلغ من أول رتبة الإنسانية، وبين العقل الفعّال رتبتان. وإذا جعل العقل المنفعل والهيئة الطبيعية كشيءٍ واحد، على مثال ما يكون المؤتلف من المادة والصورة شيئًا واحدًا، وإذا جعلت الهيئة مادة العقل المنفعل الذي صار عقلًا بالفعل، والمنفعل مادة المستفاد، والمستفاد مادة العقل الفعّال، وأخذت جملة ذلك كشيءٍ واحد، كان هذا الإنسان هو الإنسان الذي حلّ فيه العقل الفعّال. وإذا حصل

ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة، وهما النظرية والعملية، ثم في قوته المتخيلة، كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه. فيكون الله ﷻ يوحي إليه بتوسط العقل الفعّال، فيكون ما يفيض من الله، تبارك وتعالى، إلى العقل الفعّال يفيضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيّلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا ومتعقلًا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيّلة نبيًّا منذرًا بما سيكون، ومخبرًا بما هو الآن عن الجزئيات بوجودٍ يعقل فيه الإلهي. وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة. وتكون نفسه كاملةً متحدةً بالعقل الفعّال على الوجه الذي قلنا. وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعلٍ يمكن أن يبلغ به السعادة. فهذا أول شرائط الرئيس...[1].

بكلماتٍ أخرى، تفضي نظرية التفكير الفارابية إلى الجمع بين العقيدة الأفلاطونية عن الفيلسوف الملك وبين التصوّر الإسلامي للنبيّ، «النذير» والقائد الدنيوي في آن.

لا بدّ من الإقرار بأنّ تنظيم الأفكار الذي قام به الفارابي ليس مدهشًا فحسب بالنسبة إلى وعينا الحديث، بل يبدو وكأنّه يمضي في العمق لملاقاة مقتضياته المنطقية الخاصة. وبالفعل، في تجاوزٍ للرغبة في تفسير الخلق من جانبٍ والمعرفة من الجانب الآخر، والمعبّر عنها بوضوح، يتمثّل سبب وجود المخطّط - الذي سنعثر عليه ثانيةً في سياقاتٍ متباينةٍ أخرى - على ما يبدو في الحاجة لجسر الهوّة بين تسامي الكائن الأول وبين عالمنا. لقد

(1) آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سبق ذكره، صفحة 82 [من الترجمة] (م).

اقترحت مختلف المذاهب التوحيدية حلًّا لهذه المسألة في بزوغ التسامي في الحلول (الكمون): وجدته اليهودية في تحالف الله مع الشعب الذي اختاره، ووجدته المسيحية في أنّ الشخص الثاني في الثالوث يضطلع بالشرط الإنساني عبر التجسّد، ووجده الإسلام في «نزول» كتاب. وعلى الرغم من أنّ المسيحية قد اضطلعت بوضوحٍ باللغز الذي كان يشكّل الحلّ الذي اقترحته، فحلّا الدينين الآخرين لا يقلّان غموضًا ولا يستندان إلّا إلى صورٍ شعرية، صور الوسطاء الذين يمكن حتى أن نطلق عليهم اسم «ملائكة» - بالمعنى الاشتقاقي لكلمة *angelos*، أي الرسول. لكنّ صورة ملاكٍ واحدٍ لم تحذف مسألة اللحظة التي يتم فيها الانتقال من التسامي إلى الحلول. هكذا، تمّ اللجوء إلى شيءٍ من تفكيك المسألة: إزاحة الصعوبة بتعدّد الوسائط، عبر تدخّل مختلف العقول المرتبطة بالأفلاك السماوية في المخطط الفلكي المتعارف عليه في ذلك الحين، وبإدخال فكرة النضوب التدريجي لقوة الفيض. أصبح المخطط الإيديولوجي أقلّ إثارةً للجدل عبر تعقيده. يبدو أنّ الفارابي لم يلاحظ أنّه وقع، بهذا الحل، في الحجّة الجدلية التي يدين من جانبٍ آخر طابعها غير المقنع.

الأرجح أنّه اعتقد بصورةٍ خاصّةٍ أنّ بناءه العقلي سوف يخرس رجال الدين الذين لن يعودوا قادرين على اتهام الفلاسفة بإنكار النبوّة. لكنّ رجال الدين سوف يلتفّون على الصعوبة بقولهم إنّ الفلاسفة، بالأمور الأخرى التي ينفونها - نفي الخلق من العدم ومعرفة الخواص لله والنشور - يجعلون من النبوّة حيلةً لإغواء البشر: هذا هو بالضبط موقف الرازي.

غير أنّ الخلفية الإسلامية واضحةٌ تمامًا. فالإسلام، أكثر من أيّ دينٍ نبويٍّ آخر، قد شدَّد على الوصول إلى الحقيقة بوصفه «كشفًا» (وهو تعبيرٌ شائع الاستعمال، لا سيّما في عناوين الكتابات). وقد شدّد المذهب الشيعي على هذا المظهر للإشارة إلى دور الإمام بوصفه الوسيط الضروري بين الإلهي والإنسان. والحال أنّه كانت للفارابي ميولٌ شيعيةٌ على ما يبدو، ما أوجب عليه المصالحة بين هذا التصوّر لحقيقةٍ «تتكشّف»، وبين المذهب العقلي الموروث من العصور الوثنية القديمة، والذي يعدّ أنّ الزاهد الروحي هو من يكتسب الحقيقة. في رأيه، تمّ ذلك عبر نظرية الاتحاد مع العقل الفعّال هذه، الاتّحاد الذي يمكن أن يتمّ بطريقتين، بالنعمة أو بالجهد المتواصل.

ج. الممارسة

هدف الإنسان هو السعادة. كيف يمكن الحصول عليها؟ إنّه لأمرٌ ذو دلالةٍ أنّ الكتاب الذي كرّسه الفارابي لهذه المسألة[1] ليس سوى الجزء الأول من ثلاثيةٍ يشكّل فيها تقديمًا لعروض فلسفتي أفلاطون وأرسطو. والحال أنّ الفارابي، مثلما يلاحظ محسن مهدي، يتجاوز في هذه العروض محاولة المصالحة التي قام بها في مكانٍ آخر، ليظهر «أفلاطون شخصًا سياسيًّا صراحةً،

(1) Abū Nasr al-Fārābī. *«Le rappel de la voie? suivre pour parvenir au bonheur»* [رسالة في التنبيه على سبيل السعادة (م)]، تقديم وترجمة وملاحظات ماليه D. Mallet, BEO، المجلّد 39-40، 1987-1988، صفحة 113-140.

ترفّعه على العالم عرضيٌّ ونظراته إلى العلاقة بين العالم السفلي والعالم الآخر أصحُّ من نظرات أرسطوطاليس»[1]. يؤدّي ذلك إلى عدّة أسئلة.

بدايةً، هل يمكن الأخلاق أن تكون علمًا برهانيًّا؟ كان أرسطوطاليس قد اكتفى بإظهار أنّ الكائن البشري معروفٌ عمومًا بأنّه كائنٌ منطقي، لكنّه لم يمضِ حتى تفسير كونه أيضًا معروفًا عمومًا بأنّه كائنٌ أخلاقي. ولإثبات ذلك، أعاد الفارابي الربط مع الخطوة الأفلاطونية عبر إظهار المدركات الأخلاقية الكونية والضرورية التي يمكن أن نسميها «المدركات الإرادية»، أي مفاهيم مثل العدالة، أو القضايا الأخلاقية الأساسية. وهي تنتقل عبر العقل الفعّال لأنها لا تستطيع أن ترتبط بالتجربة، كما أنّها موضوع مداولةٍ عند الإنسان. تكيِّف هذه المداولة تلك الثوابت الشكلية، وذلك من جانبٍ عبر تجسيدها بأشكالٍ متباينةٍ من التعبير، ومن جانبٍ آخر عبر اعتبارها قواعد لتحقيق المدركات، وهي خطوةٌ تقريبيةٌ أيضًا ويمكن مقارنتها بالبراعة المطبّقة في الرياضيات، النظرية منها والعملية.

من جانبٍ آخر، هل يمكن بلوغ السعادة وحدها؟ وفق محسن مهدي، لم يهتمّ الفارابي بالتحقيق حول الطبيعة بوصفها كذلك، وكان كافيًا بالنسبة إليه أن يمتلك، مع أرسطوطاليس

---

(1) M. Mahdi, *La fondation de la philosophie politique en Islam. La cité vertueuse d'al-Fārābī*، ترجمة F. Zabbal (عن الإنكليزية)، باريس، 2000، صفحة 54.

وبطليموس، رؤيةً مقبولةً يمكن أن تُعتمد كمقدّمةٍ لدراسة الحياة الاجتماعية. في هذا المشروع، سلسلة الأسئلة صارمة: ما هو الإنسان؟ ما الذي يؤدي به إلى رؤية ما يميّزه من الكائنات الأخرى؛ وبالتالي: ما هو العقل؟ هذا أفضى إلى نوعية الإنسان كحيوانٍ سياسي، ودفع للتساؤل حول طبيعة السياسي؛ أخيرًا: كيف السبيل إلى التمييز بين الأفكار الصحيحة والخاطئة، على الرغم من أنّ المأثور يكسب الأفكار الخاطئة قيمةً معيارية؟

هكذا، لا يمكن الفصل بين السياسة والماورائيات. معقولية الحقيقة السياسية ملحقةٌ بالتحديد العام لما ينبغي أن تكوّنه خصائص الكائنات. لكنّ مسألة الإنجاز هي ما يميّز فكر الفارابي. لم يعد الأمر إذًا منهجًا شخصيًا، بل غايةً جماعية؛ يزعم الفيلسوف التدخّل في الحياة الاجتماعية، لكن مع بقائه فيلسوفًا، لا كاتبًا سياسيًا. من هنا إلغاء الفصل في تصنيف العلوم إلى علومٍ عمليةٍ وعلومٍ نظرية. هنالك توازٍ جليٌّ بين ثنائية العلوم السياسية - النشاط السياسي، وبين تردّد المفكّر نفسه، في دراسته الكبيرة حول الموسيقى[1]، في تصنيفها ضمن الفنون أو ضمن العلوم. وبالفعل، ينطلق تحليله لهذا المنهج من أساسٍ تجريبي (العود ذي الأوتار الخمسة، المنسقة ضمن خماسياتٍ تصاعدية)، ويمضي بأسلوبٍ منهجي عبر تقسيم الخماسيات حسابيًا إلى ثلاثة فواصل صغيرة، يسمح بتحديد الأصناف. بالتالي، لا تكون الثمانيّات (أي

(1) ترجمه إرلانجيه R. d'Erlanger بعنوان: *La Musique arabe*، باريس، 1930، مجلدان.

التسلسل في السلّم المرتفع أو المنخفض) مجمل سبعة فواصل، بل يتمّ الحصول عليه بتركيب أصنافٍ ونغمات. يتمّ التطرّق إلى التناغم الموسيقي والتناغم الاجتماعي بأساليب متشابهة.

ما هو إذًا موقع الدين؟ في الكتاب الذي كرّسه الفارابي له[1]، لم يعرّفه كمجموعةٍ من الآراء والأفعال (من دون أن يذكر عقائد الإسلام) تتصل بمؤسّسٍ، بهدف تشكيل جماعةٍ متميّزة، وبهدف تحقيق أهدافٍ معيّنة. وهذه الأهداف تتجاوز بكثيرٍ الأخلاق والسياسة عند أرسطوطاليس، فتشمل صراحةً علمًا للكون وفقهًا سياسيًّين، علم نفسٍ سياسيًّا وفيزيولوجيا سياسية، فما يتوافق مع علمٍ سياسيٍّ للكون - لا بل مع نظريّةٍ لنشأة الكون - هو وصفٌ لأجزاء النفس البشرية ولأجزاء المدينة. نظريّة التذكّر الأفلاطونية جليّة، لكنّنا في عالمٍ توحيديٍّ وخلقي، وفي ذلك تغييرٌ كبير. لكن ثمة تأثيرٌ واضح، هو تأثير نوعٍ من العلمنة العائدة إلى المنطق الداخلي للمنهجة، جعل الفارابي يتحفّظ تجاه المعطيات التاريخية.

ربما كان «تسييس» الفكر أكثر إضافات الفارابي أصالةً في العالم الإسلامي. ويمكن تفسير هذا التسييس بأصوله وبالالتحام الحاصل منذ العصر الساساني بين المعنى اليوناني لكلمة ***polis*** ومعنى الدولة عند الفرس. يتحدّث القرآن عدّةَ مراتٍ عن المدن، لكن من دون أن تكون لذلك دلالة خاصة. الكندي نفسه لم

(1) كتاب الملّة، ترجمه ماليه في: *Fārābī. Deux traités philosophiques*، مصدر سبق ذكره.

يستوقفه ذلك الأمر؛ أمّا الرازي فقد تحدّث خصوصًا عن الفرد ويبدو أنّه لم يتطرّق للسياسة إلّا عرضًا. في المقابل، وابتداءً من الفارابي، نالت رفعة مكانة الجماعة إقرارًا في الفلسفة. بعد ثلاثة أرباع القرن من ذلك، سوف ينهي ابن مسكويه أوّل مجلّدات كتابه: **تهذيب الأخلاق** بالتأكيد أنّ الإنسان «مدنيٌّ بالطبع، أي هو محتاجٌ إلى مدينةٍ فيها خلقٌ كثيرٌ لتتم له السعادة الإنسانية»[1].

من جانبٍ آخر، يبدو أنّ الفارابي شخصيًّا قد تطوّر عبر التركيز على هذا المظهر. لا نستطيع تأريخ مختلف النصوص التي وصلتنا باسمه، لكن يبدو بوضوحٍ أنّه، وبعد تكريس عدّة كتبٍ للماورائيات، قد توصّل إلى تشكيكٍ جزئيٍّ فيها لصالح رؤيةٍ أكثر «تأثرًا بعلم الاجتماع». يمكن أن نراه في تعليقه - والذي كتبه في وقتٍ متأخر - على كتاب **في الإيتيقا إلى نيقوماخوس**، الذي لم يصلنا لسوء الحظّ إلّا جزئيًّا، عبر استشهاداتٍ وانتقاداتٍ ندين بها لابن باجة وابن رشد. لقد أعلن الفارابي في هذا التعليق أنّ العقل البشري، ما دام عرضةً للتوليد وللفساد، لا يستطيع بوصفه فردانيًّا فهم الأشكال المنفصلة عن المادة، أي العقل الفعّال والعقول الأخرى المفارقة. فلو كان قادرًا على ذلك، لكان هنالك الكثير من الالتقاء بينه وبينها. والحال أنّ ما يولَّد لا يمكن أن يصبح أزليًّا. تستطيع الماورائيات إذًا أن تدفع بعيدًا تقصيها للموجودات بوصفها كذلك، وتقصيها لمبادئ مختلف العلوم، لكنّ الفارابي

(1) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ترجمه إلى الفرنسية وقدّم له وعلّق عليه محمد أركون، دمشق، 1969، صفحة 45.

تخلّى عن الاعتراف لها بالحق في تقصّي الموجودات اللامادية. نتيجةً لذلك، لا وجود لحياةٍ بعد الموت ولا لسعادةٍ إلّا «السعادة المدنية». ويصل بذلك إلى تصوّرٍ شديد الشبه بتصوّر الخلود الذاتي لدى أوغست كونت. من المؤكّد على كلّ حالٍ أنّ الفارابي قد حافظ على الأرجح حتى النهاية على أطروحة أرسطوطاليس القائلة بإمكانية بلوغ السعادة عبر «النظرية»، لكنّه سار باتجاه موقفٍ من النمط الكانطي[1]، يحدّ العقل المحض ويحابي العقل العمليّ.

تكمن الصعوبة الرئيسة في هذه الرؤية في التناقض بين الطموح الشمولي والتصوّر النخبوي جدًّا للنشاط العقلي. من حيث المبدأ، المجتمعات الكاملة هي البشرية بأكملها؛ الأمة والمدينة. والمجتمعات الأصغر حجمًا غير كاملة ولا تستطيع إذًا الحصول على الحاكم الصالح. فضلًا عن ذلك، هنالك عمليةٌ تراكميةٌ للتوليدات المتتالية للنفوس، على نحو ما يؤدي إليه تراكم أفعال فردٍ ما إلى زيادة صنعته أو إنقاصها. حول هذه النقطة، ارتبط الفارابي، على مثال تلميذه النصراني ابن عدي وحتى على مثال الرازي، بالفكرة الكلبية - الرواقية القائلة بأنّ البشرية بأكملها تشكّل جماعةً. ولئن درس الفارابي الأسباب المؤدّية إلى التباينات بين الشعوب، فقد اعتقد أيضًا أنّها لا تستطيع منع إقامة جماعةٍ بشريّةٍ كبيرة. لا هو ولا ابن عدي نظرا إلى هذه الجماعة بالأسلوب الإسلامي الذي ينظر إلى تجمّع كلّ البشر حول قانون إيمانٍ واحد.

(1) نسبةً إلى الفيلسوف كانط (م).

بل مضى ابن عدي إلى حدّ البحث عن مصدر هذه الجماعة في النفس العاقلة التي تماهي بين المخلوق والخالق. لكن إذا كان العقل هو الذي يجمع، فلا بدّ من إدراك أنّ المقتضيات التي يتوجّب عليه مواجهتها لإنجاز رسالته - المتمثّلة في إحياء المعقولية الأولى للأشكال الضائعة في أثناء التراجع الذي تؤدي إليه عملية الفيض[1] - تحدّه في نخبةٍ محدودةٍ جدًّا. هذه هي على الأقل الخلاصة التي سيستنتجها منها ابن باجة[2]، بعد قرنين من ذلك.

3. الإرث الفارابي لدى المفكرين النصارى

الصلات بين الفارابي والمفكرين النصارى ملتبسة. كان الفارابي تلميذًا لاثنين من النساطرة، وأستاذًا ليعقوبيٍّ ورث عنه رئاسة مدرسته حين غادر بغداد ذاهبًا إلى حلب، لكنّ ذلك لم يمنعه من أن يأخذ عنه الفكرة النمطية السائدة التي تعود على الأرجح إلى عصر الخليفة المتنوّر المأمون، والتي تنسب ضعف الإرث الفلسفي القديم إلى نشاط الكنيسة[3].

---

(1) انظر: أبو نصر الفارابي، توطئة في المنطق، ترجمه إلى الفرنسية وعلّق عليه وقدّمه حمزة D. Hamzah بعنوان: Abū Nasr al-Fārābī, *L'Épître sur l'intellect*، باريس، دار لارماتان L'Harmattan، 2001.

(2) من أجل نظرةٍ إجمالية للفكر الفارابي، انظر: Ph. Vallat, *Fārābī et l'École d'Alexandrie. Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*، باريس، 2004.

(3) انظر: D. Gutasm «*The "Alexandria to Baghdad" Complex of Narratives. A Contribution to the Study of Philosophical and Medical Historiography among the Arabs*», DSTFM، المجلد العاشر، 1999، صفحة 155-193.

لكن يبدو أنّ تلاميذه المسيحيين لم يتأثّروا بذلك، بل استثمروا تعليمه بثلاثة اتجاهات. بدايةً عبر مواصلة عمله المنطقي. فقد كرّس خليفته يحيى بن عدي، الملقّب تحديدًا بـ«المنطقي»، عددًا من الكرّاسات للتعليق على أعمال أرسطوطاليس مجددًا وتوضيح المفاهيم وتعريف المصطلحات التقنية، بحيث يعرض على أفضل نحوٍ ممكن التصوّرات الثيولوجية المسيحية[1].

الاتجاه الثاني هو اتجاه استمرارية تشييد نظام الفلسفة، واستثمار الشيخ للتعليقات على أرسطوطاليس لدحض تصورات الخصوم. هكذا، على سبيل المثال، طعن ابن سوار في المنهج الكلامي في البرهان على الخلق استنادًا إلى شرح الفارابي للمجلّد الثامن من كتاب «الطبيعيات» لأرسطوطاليس، وقال فيه إنّ هذا الأخير أراد البرهان على أنّ كلّ حركةٍ تسبقها حركةٌ أخرى. لقد شجب إذًا العرض المبدئي الذي تستند إليه حجّة الكلام: لا يعني كون الأعراض حسّية المنشأ أنّ المادة التي تحملها هي أيضًا حسّية المنشأ؛ يمكن تصوّر توالٍ للأعراض لا نهاية له. لا بدّ إذًا من منهجٍ آخر، بحث عنه ابن سوار لدى يوحنا النحوي[2].

أخيرًا، سوف يأخذ النصارى عن الفارابي صيغةً ذات هيئةٍ

---

(1) انظر: مقالات يحيى بن عدي الفلسفية، تحقيق سحبان خليفات، عمّان، 1988.

(2) انظر: B. Lewin, *«La notion de muḥdaṯ dans le kalām et dans la philosophie»*. Un petit traité inédit du philosophe chrétien Ibn Suwār, *Donum natalicium H.S. Nyberg oblatum*، أوبسالا، 1954، صفحة 84-93.

تثليثية ويستفيدون منها. تتجذّر هذه الصيغة في وصف أرسطوطاليس لله بوصفه عقلًا يفكّر في نفسه. وكتاب الخير المحض، الذي ألّفه بروكلوسس لكن المنسوب زورًا إلى أرسطوطاليس، يؤكّد أنّ العقل هو في الآن عينه عاقلٌ ومعقول. استنتج الفارابي من ذلك أنّ «العقل والعاقل والمعقول» في الله «يكوّنون معنًى واحدًا، ذاتًا واحدة، وجوهرًا لا يمكن تقسيمه»[1]. بالنسبة إلى ذلك المفكّر المسلم، هذا ليس سوى تعبيرٍ عن التفكير الكامل، وسوف يستعيد هذه الصيغة مفكّرون آخرون يهودٌ ومسلمون. لكن ربما كان النساطرة قد تصوّروا قبل ذلك ثلاثيةً تكمن في الثالوث، حول فكرة العلم (علم، عالم، معلوم)، لأنّ القبطي ابن المقفّع (القرن الرابع/ العاشر) دحضهم حول هذه النقطة. استعاد ابن عدي هذا المخطط، لكن بمصطلحات الفارابي، ليكسبها معنى تثليثيًا. وقد حرص على هذا الحلّ بصورةٍ خاصة، لأنّه في كتابه: «دراسة للبرهان على أنّ النصارى محقّون في الاعتقاد بأنّ الخالق جوهرٌ وحيدٌ له ثلاث صفات» أضاف ملحقًا نقلته كلّ المخطوطات بأمانة، يشرح فيه أنّه ينبغي مقارنة الابن بالعاقل لا بالمعقول، والروح القدس بالمعقول لا بالعاقل[2]. وقد جنّبه تثليث المتلازمات انتقاداتٍ تقدّم بها مؤلفون نصارى آخرون، ضدّ شكلٍ آخر للعرض، كـ«الحكمة (أو الحياة) والقوة والطيبة»، والذي اقترحه هو نفسه، لكنّه لم يكن على ثقةٍ أن تكون تلك صفات الجوهر.

---

(1) آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سبق ذكره، صفحة 21.

(2) يحيى بن عدي، رسائل دفاعية، تحقيق وترجمة بيرييه A. Périer، باريس، 1920، صفحة 11-23 و24-27.

الفصل 16

توطّد الفكر الشيعي

على الرغم من وجود شخصياتٍ مثل الإمام جعفر الصادق أو الفقيه هشام بن الحكم، لم تبدُ شيعية القرون الأولى على الإطلاق عاملًا يوقظ الأفكار، بل تعلّق الأمر بالنسبة إلى أتباعها بتجربةٍ روحيةٍ للاتحاد مع إمام العصر، المؤتمن على كمال القرآن، الذي لا تمثّل نسخة الخليفة عثمان الرسمية إلّا نسخةً مشذّبةً جدًّا منه، أزيلت منها بصورةٍ خاصّةٍ كلّ إشارةٍ إلى سلالة أولياء الله. تحتلّ الولاية إذًا الجزء الأساسي في النشاط الروحي بمظهرها الثلاثي المتمثّل في المطالبة بسلطةٍ عليا للإمام ومحبة المؤمن له وتلقّي شكل الوحي الذي يمثّله. الإمام هو أستاذٌ في الحكمة، يتمتّع بقدراتٍ خفيّةٍ، لا بل سحرية، ويربطه تصوّرٌ صوفيٌّ بالنور الإلهي. لديه إذًا، بموازاة العقل (بالمعنى المعتاد)، «عقلٌ قدسيٌّ» (م. أ. أمير معزي). «الرؤية بالقلب» هي فقط ما يسمح بمعرفة حقيقة الإمام، وبالتالي بلوغ ما يمكن معرفته عن الله. وذلك هو المعنى (أو المعاني) الباطنة تحت الظاهر في التنزيل على النبيّ ﷺ[1].

---

(1) انظر: M.-A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shî‘sme originel.* *Aux sources de l'ésotérisme en islam*، لاغراس، 1993.

يتجلّى هذا المأثور الأصلي «الباطني اللاعقلاني» بوضوحٍ في **بصائر الدرجات** للصفّار القمّي[1] (توفي في العام 290/ 902-903)، وهو «أقدم تجميعٍ منهجيٍّ للمأثور المتصل بالإمامة الإثني عشرية، ويشكّل أسسَ ماورائيات الإماميّين وصوفيَّتهم القديمة»[2].

بدأت الأمور تتغيّر في القرن الرابع/ العاشر مع التقاء عدة معطيات. بدايةً، غياب آخر أئمة الإثني عشرية (329/ 941)، وتبعه على الفور استيلاء سلالة البويهيين الشيعة على السلطة (334/ 945)، ثمّ كتابة مأثورات الأئمة. في هذا العمل الجماعي، نكشف ميلًا إلى تقليص المسافة بين الشيعية والسنّية. تثمّن الأوساط الشيعية الموالية للمعتزلة كتاب الكليني (توفي في العام 329/ 941) الضخم. لاحقًا، قام الشريف الرضيّ (توفي في العام 406/ 1015) - وهو إماميٌّ شافعيّ الميل ومناصرٌ للاعتزال - بتجميع نصوصٍ منسوبةٍ إلى عليّ في مجلّدٍ بعنوان «نهج البلاغة»، دفع أوساطًا سنّيةً وشيعيةً إلى التعليق عليه. أخيرًا، سوف يحتدم الميل المعقلن في الشيعية الإثني عشرية على يد الشيخ المفيد[3] (توفي في العام 413/ 1022) الذي سيصمت عن أكثر المأثورات الإمامية هرطقةً.

---

(1) هو أبو جعفر محمد بن الحسن الصفار القمي (م).

(2) M.-A. Amir-Moezzi, «*Al-Ṣaffâr al-Qummî (m. 290-902-3) et son Kitab baṣâ'ir al-darajât*», JA, CCLXXX، 3-4، صفحة 221-250 [صفحة 227].

(3) هو أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان الحارثي (م).

غير أنّ هذا التطوّر والانفتاح على الاعتزال لم يكونا قد أفضيا بعد إلى ظهور أفكارٍ أصيلةٍ حقًّا. فقد حدّد الفقهاء الإماميون موضعهم من مقولات الكلام التي تزعم على الأكثر سلوك نهجٍ وسطٍ بين المعتزلة والأشاعرة في موضوع التزام الله بإنجاز وعوده بصدد القدر. والعنصر الوحيد الذي يميّزهم حقًّا هو تشديدهم على النشور، وعلى الأمر الملازم للنشور، أي خلود النفس.

1. العرفانية الإسماعيلية

تشير كلمة «إسماعيلي» إلى الفرع الشيعي المرتبط بشخص إسماعيل بن جعفر الصادق، الذي تمّ تعيينه لخلافة والده لكنّه توفّي قبله. هنالك إذًا منذ البداية تباعدٌ للحركة عن التاريخ الفعلي ومحاباةٌ للرمزي. لم تتجلَّ الحركة حقًّا إلّا في منتصف القرن الثالث/التاسع، حين بسطت نشاطًا تبشيريًّا كثيفًا. علاوةً على المظهر الثوري الاحتجاجي على السلطة العباسية، والذي ينسبه الإخباريون إلى هذه الحركة، فيبدو حقًّا أنها كانت متأثّرةً بأسطرةٍ كاملة، تنطلق من التفسير الرمزي للحروف، لا سيّما حروف الأمر الإلهي في عملية الخلق: «كن»، وتشمل علمًا للكون وتاريخًا مقدّسًا للأنبياء والملائكة.

لدينا مثالٌ على تبعات هذه الأسطرة في مجال العرفانية في السجال الذي تمّ بين أبي بكر الرازي والداعية الإسماعيلي أبي حاتم الرازي (توفي في العام 322/ 933). اقتبس أبو حاتم بغزارةٍ عن أبي بكر، واستخدم نزعته في المساواة العقلانية كأمرٍ

بارزٍ[1]، كما طوّر في كتابه **أعلام النبوّة**[2] تصوّرًا لعالمٍ متراتبٍ بالضرورة: تُظهر اللغة العادية، بنشرها للمقارنات، أنّ البشر متفاوتون أصلًا في ذكائهم ومهارتهم ومراكز اهتمامهم، لذلك يحتاج بعضهم إلى بعض على الدوام؛ وسواءٌ تعلّق الأمر بالدين أم بالفلسفة، فالمعرفة تنتقل من المعلّم إلى التلميذ، ولا يغني الوحي عن الحاجة إلى دليل. ولأنّ الله حكيم ويريد الأفضل للبشر، فقد اختار بشرًا أو أممًا تفوق غيرها لإنجاز هذه المهمة. من جانبٍ آخر، تكمن المساواة الوحيدة الموجودة بين البشر في تصرُّفهم الطبيعي؛ والحال أنّ الإنسان، خلافًا للحيوان، يعرف الأمر والنهي وهو قادرٌ على الطاعة أو العصيان، فمن الضروري إذًا أن يكون لبعض البشر سلطانٌ على البشر الآخرين. هكذا يبرّر الوحي سلطةَ الأئمة الروحية والدنيوية معًا. وبصورةٍ أكثر عمقًا، أكّد أبو حاتم أنّ الحقيقة وحيدةٌ وأزليةٌ وثابتةٌ لا تتغيّر: هناك حيث يقارب الفيلسوف الحقيقة بالتصحيحات والملاحق، لا يرى إلّا تبايناتٍ يضعها في المستوى نفسه وتعادل الكمّ نفسه من الأخطاء. تحمل الفلسفة من هذا المنظور انقسامًا وتتأتى من الشر. ليس هنالك إذًا بالنسبة إلى الإسماعيلي حركةٌ من الإنسان نحو الحقيقة، بل حركةٌ تنزل من الحقيقة نحو البشر بوسائط مختارة فقط. لا يمكن بلوغ الحقيقة إلّا بـ«عودةٍ إلى الينابيع» (تأويل).

---

(1) انظر أعلاه، الفصل الخامس عشر، العنوان الفرعي 1.

(2) انظر: F. Brion, *«Philosophie et Révélation: traduction annotée de six extraits du Kitāb a'lām al-nubuwwa d'Abū Hātim al-Rāzī»*, Bulletin de philosophie médiévale، 28، 1986، صفحة 135-162.

في نقاش أبي حاتم لمبادئ أبي بكر الرازي الخمسة، جاهر بجهله للفلاسفة اليونانيين، على الرغم من أنّه تبنّى عفويًا موقفًا من النمط الأرسطوطالي بصدد مسائل المكان والزمان، بخلاف أنّ العالم والزمان مخلوقان بالنسبة إليه[1]. هكذا، سوف يتم تصحيح محاجّته، التبسيطية إلى حدٍّ ما، حول انتقال الحقيقة بعد نحو قرنٍ من ذلك على يد داعيةٍ إسماعيليٍّ آخر هو حميد الدين الكرماني (توفي نحو العام 412/ 1021). رأى الكرماني في التخصيص أسمى دلالات الحكمة؛ فمن جانب، من الحكمة الإلهية التمييز بين البشر كي يكون بعضهم أئمّةً للبعض الآخر. ومن جانبٍ آخر، من الضروري أن ينتقل عقل البشر، وهو في الأصل قدرةٌ نقية، تدريجيًّا إلى الفعل عبر تعليمٍ متلقّى، وعند الضرورة عبر الإرغام، وتصفية معارضي التنظيم الرباني[2]. جادل الكرماني لاحقًا بأنّه يمكن المرءَ، على مثال أبي بكر الرازي، المماثلة بين النفس والعقل. النفس هي «الصورة الفاعلة» التي تصنع الجسم انطلاقًا من العناصر الأربعة. أمّا العقل البشري فلا يمكنه أن يكون كمالًا مضافًا إلى الجسم، لأنّه محدودٌ في معرفته للذات، ويبقى بنفسه على المستوى الأرضي. النفس لا تعقل إذًا إلّا بالقوة، ولا تصبح

---

(1) انظر: F. Brion, *«Le temps, l'espace et la genèse du monde selon Abū Bakr al Rāzī. Présentation et traduction des chapitres 1, 3-4 du Kitāb a'lām al-nubuwwa d'Abū Hātim al-Rāzī»*, Revue philosophique de Louvain، 87، 1989، صفحة 139-164.

(2) الكرماني، الأقوال الذهبية، نصوصٌ ذكرها كراوس في تحقيقه للرازي، مصدر سبق ذكره، صفحة 313 وما يليها.

عاقلةً بالفعل إلّا بالمشاركة عرضًا مع هيئةٍ عليا، «الملكوت والجبروت». هكذا تصبح عقلًا مكتملًا باتباع الإشارات الإلهية التي ينقلها الأئمة وبأداء شعائر الشريعة.

إنّ اعتباطية تجلّي الله المطلقة في العالم بتوسّط أشخاصٍ مختارين تعني ضمنًا بطلان أيّ حركةٍ تصاعدية، بما في ذلك شكلها الصوفي، وذلك لأنّ العقل الأوّل يُدفَع في تسامٍ مطلق. للتعبير عن ذلك، قام أبو يعقوب السجستاني (توفي نحو العام 361/ 971) بنفيٍ مزدوجٍ بصدد الله: رفض كلَّ صفةٍ جسميةٍ أو عقليةٍ عدّها تشبيهًا (الله لَيس «شيئًا»؛ بل إنّه ليس جوهرًا لأنّ هذه الكلمة تفيد في تمييز المخلوقات)، وكذلك رفض هذا النفي (الله ليس «لاشيئًا»)[1]. هكذا، يتمّ نفي الله وتأكيده، نفي كلّ تشبيهٍ عنه، وتأكيده في تنزّهه. وهذا يطرح مشكلةً في إبراز الخلق، لذلك جهد السجستاني لفصل الفاعل عن فعله كيلا تكون هنالك علاقةٌ ملزمةٌ بين الطرفين. وقد وجد الحلّ في فكرة الإمامة التي لا تحدّد الوجود فحسب، بل تفرض كذلك نظامًا هو بمعنًى ما الله نفسه. كذلك، وعلى الرغم من قبول الكرماني لمخطط الفيض الذي وضعه سابقوه، فقد رفضه بصدد لحظة الخلق الحرجة، كي يعيّن انقطاعًا جذريًّا في الاستمرارية بين الله والخليقة، ويتجنّب بالتالي بعض الانحرافات التاريخية التي صبت إلى ربوبية كائناتٍ بشرية.

---

(1) انظر: أبو يعقوب السجستاني، كشف المحجوب، ترجمة وتقديم كوربان H. Corbin، لاغرس، 1988.

أمّا حلّ السجستاني فهو يؤدّي إلى وجود عقلٍ كلّي. وهذا العقل ليس سلسلةً تهبط، كما هي الحال عند الفارابي، إلى نقطة الاتصال هذه بين العالم العلوي الثابت والعالم السفلي القابل للفساد الذي يسميه العقل الفعّال. بالنسبة إلى المؤلّف الإسماعيلي، هنالك جوهرٌ وحيد ينتشر في كلّ موجود، لكنّه محكومٌ أصلًا بالتسامي: هناك حيث وضع أبو بكر الرازي الإنسان في قلب انشغالاته فأكّد أنّ «الباريء عزّ اسمه إنّما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غايةَ ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه»[1]، قلب السجستاني النظرة وأعلن في **كتاب إثبات النبوءات** أنّ «أول رسولٍ من الصانع إلى المصنوعين إنّما هو العقل»[2]. هكذا يوضع كلّ مظهرٍ للذكاء البشري بين ضرورةٍ (وجوب) دينيةٍ داخل الإنسان وشكل وحي (العقل المفكّر يربط ضرورة الدين بالنبي ﷺ، العقل المشكِّل يربط ضرورة الإسلام بالشريعة، ...). على نحوٍ مماثل، يمكن أنْ يوضع مظهرٌ ما لوحيٍ معيّنٍ بالتواصل مع مظهرٍ لوحيٍ آخر، كالصليب المسيحي وإعلان الإيمان الإسلامي[3]، ما يمكن أن يكون مصدر اعوجاجات نصوصٍ غير إسلامية تمّ قسرها على نحوٍ ما لتلبية حاجات القضية[4].

---

(1) الطب الروحاني، مصدر سبق ذكره، صفحة 55-56.

(2) كتاب إثبات النبوءات، تحقيق عارف تامر، بيروت، 1966، صفحة 49.

(3) انظر: *Le Livre des sources,* in H. Corbin, *Trilogie ismaélienne*، لاغراس، 1994 (الطبعة الثانية)، صفحة 125-132.

(4) انظر المصدر نفسه، صفحة 145.

ربما لم يكن أبو يعقوب أوّل فيلسوفٍ إسماعيلي، ويبدو أنّه يدين بالأساسي في فكره لأبي الحسن النسفي (توفي في العام 332/ 943). لكنّ أعماله حفظت على نحوٍ أفضل. وهو يمثّل مرحلةً مهمّةً في تبني الأفكار الأفلاطونية المحدثة[1]. ونرى ذلك بصورةٍ خاصّةٍ في تصوّره للانبعاث، وهو تصوّرٌ لا يدخِل سلسلةً من العقول المفارقة، بل حيث «تتبع» النفس العقل الأول، ويولّد فكر هذه في فكر تلك المادة (الهيولى، تعريب لكلمة hyl اليونانية) التي تحتاج إلى الشكل لتتجلى. سوف يترك هذا المخطط آثارًا عند ابن سينا عبر تعليم أبيه وأخيه، وكلاهما إسماعيليان، الذي سيُحِلّ الجسم السماوي محلّ المادة.

الخلاصية أحد أبرز الملامح في الإسماعيلية. سرعان ما بشّرت الخلاصية باللامعيارية. وقد علّم النسفي نفسه أنّ أوّل مجيءٍ للإمام السابع قد أنهى الحقبة التي دشّنها النبي محمّد ﷺ، وهي الحقبة السادسة في التاريخ الكوني، فابتدأت حينذاك الحقبة السابعة، حقبة إبطال الشريعة. وقد نازعه في ذلك أبو حاتم الرازي، مؤكّدًا أنّ هذا العصر السابع لن يفتتح إلّا مع عودة الإمام السابع، لكنّ فكرة النسفي استؤنفت، لا سيّما على يد السجستاني. مضى آخرون، على مثال ناصر خسرو، إلى حدّ إدماج علم الكون في هذه الخلاصية: المادة تحتاج إلى الشكل، ولذلك فهي ترغب في الشكل رغبةً حقيقية كفيلةً بأن يخضعها لها.

---

(1) انظر: P.E. Walker, *Early Philosophical Shiisme. The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*، كامبردج، 2003 (الطبعة الثانية).

لكن يجب ألّا تشمل الحركة العامة للعودة إلى العالم الإلهي النفوس المتميزة فحسب، بل كذلك النفس الكلّية وصولًا إلى المادة التي ستستعيد بذلك الحرية التي كانت تتمتع بها قبل الأزل.

لاحظ هنري كوربان «الاستعادة المانويّة» في الميثولوجيا الإسماعيلية. فهنالك أخلاقياتٌ متماثلةٌ في رؤية التاريخ، حيث ينبغي أن يخرج شكلٌ ملائكيٌّ من العالم الروحي المحض لتنظيم العالم المادي بهدف جعله أداةً للخلاص. لكنّ الآليّات المطبّقة لتدبّر هذا البناء الرمزي هي بصورةٍ خاصّةٍ ما يوجد في نوعية هذا الموقف الروحي. إنها حكمةٌ تعمل وفق سرديّاتٍ أسطورية وتسميات. وحتى عند مقدّمٍ خارجيٍّ مثل كوربان، يتمثّل الأمر الأساسي في منح أسماءٍ وتوزيع العناصر المسمّاة إلى شكلٍ من المندلة[1]، وهذا التوزيع يكتفي بنفسه. إنّه فكرٌ خالٍ من المشكلات، إذ يعطى كلّ شيءٍ فيه منذ البداية، ويقتصر دور كلّ مؤلّفٍ على تصحيح رسمٍ هنا، وملء خانةٍ لا تزال فارغةً هناك.

2. الفلسفة بوصفها إحياءً للدين: إخوان الصفاء

الإسماعيلية التي رأيناها توًا هي إسماعيلية المناطق البعيدة عن المركز: إيران ومصر الفاطمية بصورةٍ خاصة. وقد تجلّت على نحوٍ مغايرٍ في قلب العالم الإسلامي. نحن أمام «إخوان الصفاء»، وهي مجموعةٌ سرّيةٌ فلسفيةٌ سياسية، ينتمي أعضاؤها إلى النخبة

---

(1) المندلة أشكال هندسية استعملها الهندوس للتعبير عن الكون والميتافيزيقا (م).

الاجتماعية وتركّز نشاطها في البصرة. وعلى الرغم من أنّ الأديب التوحيدي أشار في العام 383/ 993 إلى خمسة أعضاءٍ على نحوٍ خاصٍّ من هذه المجموعة التي اضطرّت إلى العمل قبل بضعة عقودٍ من ذلك، لكنّها تبقى غامضةً إلى حدٍّ ما. غير أنّ الموسوعة التي حرّرها إخوان الصفاء، والمؤلّفة من اثنتين وخمسين رسالةً، تقدّم عددًا من المعلومات. نلاحظ بدايةً في القراءة الشاملة لهذه الرسائل أنّه على الرغم من اشتهار معظم الأعضاء بأنّهم إسماعيليون، فالعقيدة التي بشّروا بها لم تكن تتوافق دائمًا مع ما رأينا لدى المؤلّفين المعاصرين: بصورةٍ خاصة، دور الإمام ليس مؤكّدًا بنفس الوضوح، وإذا كان العدد سبعة غزير الاستعمال، فقد رُفضت صراحةً أيّ دلالةٍ ماورائيّةٍ له. ثانيًا، يشهد العمل بوضوحٍ على طابعٍ ملتزم: الرسالة الرابعة عشرة دعوةٌ للانضمام إلى الدعوة الإسماعيلية، وهي تضع لوحةً مثاليةً للمدينة الروحية مقابل مدينة العباسيين الجائرة، وتبشّر بنشاط تحوّلٍ سيبدأ سرًّا بالإقناع الشخصي ويستكمل علنًا بتطبيق العلاجات اللازمة بالقوة. تسمح الرسالتان الخامسة والأربعون والثامنة والأربعون بإعادة تشكيل تلقينٍ على أربع مراحل، وفق الفئة العمرية للمرشّح، تجعل حيوية الحركة تستند إلى حماسة الشباب، لكنّها تؤطرها بتأهيلٍ تدريجي ونظامٍ صارمٍ في احترام الاجتماعات السرية وفي الهيئة الشخصية معًا. أخيرًا، من الممكن أن تكون كتابة هذه الرسائل قد مرّت بعدّة مراحل على مدى فترةٍ طويلةٍ نسبيًا، وربما بدأت حتى قبل استيلاء الفاطميين على السلطة في إفريقيا، وأن تكون قد جمعت المعلومات عن مختلف الأئمة.

يتمثّل الهدف المعلن، كما هي الحال عند الفارابي، في البحث عن السعادة القصوى. لكنّ ذلك يتطلّب مقدّمتين: من جانب، فهم وضع الحقبة وتحديد أنسب الحلول للتغلّب على الصعوبات. ومن جانبٍ آخر، تعريف إطار المدينة النموذجية المتوجّبة إقامتها. نحن هنا أمام سمةٍ نوعيّةٍ لعمل الإخوان، تتمثّل في الانضمام إلى التحليل التجريبي للمدينة الفاضلة. ونرى ذلك على عدّة مستويات. فبصدد التعليم، أشار الإخوان إشارةً شديدة الواقعية إلى تأثير المحيط، العائلي والمدرسي، المهني والاجتماعي، فنسبوا إليه حتى الانضمام إلى مدرسةٍ بعينها، بله دينٍ بعينه. كما أنّهم الوحيدون في الثقافة العربية من أبْدَوا اهتمامًا بالطرائق العملية (الرياضية) التي تحضّر لممارسة مهنة. بصورةٍ أكثر عموميّةً، تحتوي الرسائل على عددٍ من إدانات فساد السلطة، سواءٌ على نحوٍ مباشرٍ أو باستعمال قصص وعظٍ هندية الأصل. أمّا بصدد المشروع الطوباوي، فقد وصف التوحيدي حاكمًا هو في الآن عينه فاضلٌ وصديقٌ للمعرفة، وهيئةً سياسيةً مؤلفةً من مجلس فلاسفةٍ يعملون بتوسّط مسؤولين كبار ومديرين متخصصين، وذلك كلّه بهدف إقامة مدينةٍ متسامية تسير على هدى التعليم وتدور حول التفاني في سبيل الله. من هنا ينبع تقسيم اثنتين وخمسين رسالةً إلى أربعة أجزاء كبيرة: العلوم الرياضية، وعلوم الطبيعة، والنفسانية العقلية، والناموس الإلهي. من المفترض نظريًّا المضيّ من المجسّد إلى المجرّد، لكنّ النظام المتّبع ليس صارمًا تمامًا في واقع الأمر.

النظام الذي طوّره الإخوان[1] شديد القرب من نظام الفارابي، لكنّه يبتعد عنه أولًا بإضافة فكرة الدورات الفلكية والنبوية إلى الإسماعيلية. هنالك أيضًا بعض التباينات التفصيلية. المبدأ هو رفض العقول المفارقة لصالح فيضٍ مباشرٍ لنفس العالم يقوم به العقل الفعّال، تليه المادة الأولى والطبيعة والجسد المطلق والدائرة والعناصر الأربعة وصولًا إلى كائنات العالم الأرضي. وينبغي أن نضيف إلى ذلك ضرورة تربية العقل لهذه النفس في أثناء دورة الإنجاز وصعود العالم المادي مجددًا، دور خلاص النفس التي توصلها لا إلى عدم النظر نحو العقل فحسب، بل كذلك نحو العالم الأرضي، وكذلك الفوارق في تصوّر فعل العالم العلوي على العالم الجسمي. لكن بالنسبة إلى ماركيه **Y. Marquet**، الفارق الرئيس بين هاتين العقيدتين هو بالأحرى في أنّ الإخوان يُبقون المسارين الهابط والصاعد في الموكب متّحدَين، في حين أنّ الفارابي يفصلهما لصالح فاعلي الصعود[2].

في واقع الأمر، أسلوب تعامل الإخوان مع أكثر التركات تنوعًا هو الذي يتمتّع بالدلالة أكثر مما تتمتّع به منهجتهم. دعونا نرَ بعض الأمثلة على ذلك.

تضع موسوعة إخوان الصفا نفسها بصرامةٍ على أرض

(1) انظر: Y. Marquet, *La Philosophie des Ihwān al-Ṣafā*، باريس - ميلانو، 1999 (الطبعة الثانية).

(2) انظر للمؤلّف نفسه: *«La procession des âmes chez Fārābī, ou le dédoublement de l'itinéraire»*, JA، 275، 1-2، 1987، صفحة 65-78.

التلفيقية. فقد أعلنوا بأنفسهم (الرسالة الثانية والأربعين) أنّهم استندوا إلى أربعة أنواعٍ من الكتب: الكتب التي كرّسها الحكماء والفلاسفة للعلوم الرياضية وعلوم الطبيعة؛ الكتب المنزّلة (التوراة والأناجيل والقرآن، وكذلك كل النصوص التي أتى بها الأنبياء وفق وحيٍ ملائكي)؛ كتاب الطبيعة، لا سيّما شكله الكوكبي وتأثيره في العالم الأرضي؛ «الكتب الإلهية»، أي ما يتمّ إملاؤه على النفوس المطهّرة.

الموقف من الأديان الأخرى ليس موقف إدانةٍ، بل هو إعادة تفسيرٍ لها لإيجاد بذرة الحقيقة التي تحتويها تلك الأديان. على سبيل المثال، عبادة الأصنام ليست معارضةً للتوحيد، بل تنبثق منه، حيث لا تتمثّل إلّا في تقهقرٍ للعبادة المؤداة تلقائيًّا لملائكة الخالق الواحد: «من يعبد شيئًا من الأشياء، ويتقرّب إلى الله تعالى بأحدٍ، فهو أصلح حالًا ممن لا يدين شيئًا، ولا يتقرّب إلى الله البتّة»[1]. وهكذا، «اختلاف الشرائع ليس بضارّ، إذ كان الدين واحدًا، لأنّ الدين هو طاعةٌ وانقيادٌ للرئيس الآمر فيما يأمر وينهى المرؤوسين بحسب ما يليق بواحد واحد، وما يرى أنّه يصلح له ويصلح فيه»[2]. كذلك، كان النصارى قادرين لزمنٍ ما على الارتفاع إلى الدوائر السماوية، لكنّ معظم أخلافهم، من معاصري الإخوان، هم «خارجون» حطّوا من قيمة دينهم وبرروا

(1) الرسالة الثانية والأربعون (رسائل إخوان الصفاء، القاهرة، 1928، المجلد الرابع، صفحة 20). ترجمها بورمان M. Bormans, IC، 3، 1977، صفحة 43.

(2) المصدر نفسه، صفحة 24-25/ 45.

نسخ الإسلام له. رؤية المسيحية هي تلك التي تبرز من القرآن، لكنّ يسوع فيها «طبيب نفوس»، لم تكن معجزاته المادية إلّا علامةً خارجية، وهو وصفٌ صالحٌ أيضًا للأئمة، وسيرة حياته الواردة في الرسالة الرابعة والأربعين تضمّ إلى الاستشهادات الإنجيلية عددًا من الصيغ العرفانية. أبرزها تفسير أحداث آلام المسيح كتوضيحٍ لإعلانه بأنّه «سيفارق ناسوته». مضى الإخوان إلى حدّ المعارضة الضمنية في الرسالة الثلاثين بين وصف محمّد للجنة - وفيه صورٌ محسوسةٌ بسبب فظاظة مستمعيه - وبين وصف المسيح لها وهو وصفٌ «لامادي»، فوضعوا بذلك المسيح في مرتبةٍ أقرب لرؤيتهم الروحانية.

نجد هذه التلفيقية حتى في المظهر العلمي والفلسفي للرسائل. فالجزء الأوّل، المكرّس للرياضيات، يبدأ بعرض فروعٍ مختلفة (علم الحساب والهندسة وعلم الفلك والجغرافيا والموسيقى) ليصل ذروته في النظر إلى حثّها على «تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق وتطهير السرائر». يُدرِج هذا الجزء إذًا في الآن نفسه تعليم كبار الرياضيين اليونانيين (لا سيّما إقليدس ونيقوماخوس الجيرازي Nicomaque de Gérase حول النسب، وأرخيتاس Archytas حول التناغم)، والتصور الفيثاغورسي حول تشكّل العالم وفق تراتبية الأعداد، والتقليد الأفلاطوني لدور الموسيقى الفلسفي للموسيقى، والتقليد العربي عن «علم الميزان» (المنسوب إلى جابر)[1].

---

(1) انظر أعلاه، الفصل التاسع، العنوان الفرعي 3ج.

لم يمض هذا الإدماج من دون أن يؤدي إلى تعديلاتٍ مفاهيمية. إذ نلاحظ بإعجابٍ أنّ الإحالات إلى سقراط متضمَّنةٌ كلها في مقاطع تعالج النبوّة والإمامة، والأمر يتعلّق بصورةٍ خاصّةٍ بسقراط فيدون Phédon، الذي يُدخَل فضلًا عن ذلك في خليطٍ من علم الأعداد وعلم الفلك والباطنية. وحين يحيل الإخوان إلى أفلاطون وأرسطو، يستطيعون في الآن عينه احترام حرفيّة نصوصهما وأسلمة محتواها عبر الإحالة النوعية لكلمتي «معرفة» و«جهل» إلى وحي.

بل إنّ فلسفة العلوم لدى أفلاطون مرفوضةٌ صراحةً بسبب ارتيابها في الإحساس؛ وبالفعل، على الرغم من معارضة الإخوان العنيفة للكلام، فقد روّجوا مثله أنّ كلّ شيءٍ ينبغي أن ينطلق من الحسّ، حتى لو تخلّص منه المرء لاحقًا. أمّا المفاهيم الأرسطوطالية فقد ألبست بقوةٍ لبوس الأفلاطونية المحدثة: على سبيل المثال، تصبح العلّة الفعّالة فعل النفس الكلّية، وتُربَط العلّة الموجبة بفعل الأجرام السماوية على العالم الأرضي. وبالفعل، ما دام الهدف الأخير الذي سعى إليه مؤلّفونا هو «رؤية الله»، كان حتميًّا أن يقيموا صلةً ليس مع الأنطولوجيا والثيولوجيا فحسب، بل كذلك بين فلسفة العلوم والنظرية، حيث تدور هذه الأخيرة حول الأخرويات. لكن تحديدًا، لأنّ الأخرويات تخصّ غير المعروف، وعلى الرغم من تأكيد الإخوان لدور المزايا العقلية في مقاربة الحقيقة الربّانية إلى حدّ «إسباغ السمة العلمية» على النبوّة، فنحن هنا أمام قفزةٍ نوعيةٍ نحو التجربة العملية التي

تتخطى المظهر العرفاني، حتى لو عدّته مفترضًا سلفًا. في ذلك الأمر، يبدو أنّ إخوان الصفاء قد تأثّروا بالصوفية[1].

أثّرت هذه الرسائل تأثيرًا كبيرًا في الفكر الإسماعيلي ابتداءً من القرن الخامس/الحادي عشر. والأرجح أنّ ذلك حدث بفضل طابعها الموسوعي، كما انتشرت في الوسط السنّي انتشارًا واسعًا. ساعد على ذلك الحذر الذي أعلنت به فيها الموضوعات الإسماعيلية المحضة: هذه الموضوعات مرئيةٌ بصورةٍ خاصةٍ في الرسالة الأخيرة التي يبدو أنّها أضيفت لاحقًا. وقد جعلت فكرة أنّ كلّ إنسانٍ قادرٌ على الاجتهاد، «بقوّة نفسه وصفاء جوهره»، من هذه الرسائل بكلّ تأكيد، ظاهرةً فريدةً في الحركة الشيعية.

---

(1) انظر: C. Baffioni, «*From Sense Perception to the Vision of God: a Path towards Knowledge according to the Ihwān al-Ṣafā'*»، ASP، 8، 2، 1998، صفحة 213-231.

الفصل 17

المناهج الأخلاقية

لئن كان معظم المؤرخين قد أولوا مختلف الأنظمة الفكرية الكبرى عنايةً كبيرةً، فهي لم تبرز على خلفيّةٍ فارغة، في حين ضمنت أشكالٌ مختلفةٌ أكثر انتشارًا من تلك الأنظمة التواصلَ مع العقلية الجمعية.

1. أدب تبسيط المعارف

هنالك مثالٌ جيّدٌ على هذه العلاقة بين العمل الفردي والإرث المنتشر، تقدّمه حالة أبي بكر الرازي. يقال إنّ البعض لفت نظره إلى أنّه يعرف كيف يعتني بالأجسام، لكنّه عاجزٌ أمام أمراض النفس. ويقال إنّه ردّ على ذلك بتأليف كتابه: **الطب الروحاني**، وهو كتابٌ متأثّرٌ بقوّةٍ بفكر أبيقور، غير أنّ القراءات الفلسفية فيه لا تبدو متمثَّلةً تمامًا. هكذا، ولأنّ هذا الكتاب الذي ألّفه الرازي في شبابه لم يقنع المندّدين به، وأنّه هو نفسه بعد سنواتٍ من ذلك وجد نفسه في مواجهة اتهامه بأنّه ليس فيلسوفًا حقيقيًا، فقد كتب إعلان مبادئَ ليس تعبيرًا عن مثلٍ عليا فقط، بل هو كذلك وصفٌ لحياته الخاصة.

في **كتاب السيرة الفلسفية**[1]، قدّم الرازي نفسه كتلميذٍ لإمام الفلسفة سقراط. سقراط شخصيةٌ معروفةٌ في كتب الحكمة العربية[2]، لكنّ الصورة التي تبرز من هذا الكتاب غامضةٌ إلى حدٍّ كبير. فلا يقتصر الأمر على عدم وضوح الشخصية التاريخية التي تختلط أحيانًا بديوجينوس، لا بل بأبوقراط، لصالح تقاربٍ كبيرٍ لشكل كتابة اسميهما بالعربية: سقراط وبقراط، بل إنّ العقائد المنسوبة إلى هذه الشخصية متأرجحةٌ إلى حدٍّ كبير. بطبيعة الحال، الطابع الأخلاقي لتعليمه هو المسيطر، من الناحية الكمّية؛ لكن حتى في هذا المجال، من الواضح أنّ المؤلّف قد وضع على لسانه أمورًا خاصّةً بالثقافة العربية. من جانبٍ آخر، هذه الأقوال المأثورة شديدة التباين من حيث مستواها، إذ تمضي من الأخلاق المحضة (أفكار العدالة، الدرب الوسطيّ،...) وصولًا إلى أشكالٍ شديدة الابتذال (معاداة المرأة،...) تضعف مغزى الأفكار السابقة. يتمّ أحيانًا تقديم الكاتب سقراط ككافر، أي أنّه يظهر محدوديّة العقل البشري المتروك لقواه الخاصة فحسب. لكنّه في معظم الأحيان مدعوٌّ لتقديم نجدةٍ بصدد آراء حول الله والزمان والقدر، فيشكّل حينذاك مرجعيّةً للإنسانية نعتقد أنّنا نستطيع نسب أنفسنا إليها لدعم مدرسةٍ، حتى لو أدّى ذلك إلى أن نضع على لسانه لغةً تقنيةً لا تظهر في المصادر اليونانية.

---

(1) حققه كراوس، *Opera philosophica*، مصدر سبق ذكره، صفحة 97-112، كما ترجمه بعنوان «Raziana I» ونشره في مجلة *Orientalia*، المجلد الرابع، 1935، صفحة 300-325.

(2) انظر: I. Alon, *Socrates arabus. Life and Teachings*، القدس، 1995.

وعلى العكس من ذلك، فكرة الرازي عن سقراط بالغة الدقة: المثل الأعلى اليوناني للتوازن الذي تجسّده الصيغة الشهيرة: «لا شيء يفيض عن الحاجة». يقول خصوم سقراط، ورثة المأثور الكلبي، إنّه كان زاهدًا، كارهًا للمجتمع ولبقاء الجنس البشري. في مقابل ذلك، يرسم الرازي صورة خادمٍ مطيعٍ للدولة قاتل أعداء وطنه، وصاحبٍ لطيفٍ يساهم في احتفالات أصدقائه، ورجلٍ طبيعيٍّ ينجب أطفالًا. ربما نتجت هذه اللوحة من تأثير حوارات أفلاطون: مقدّمة **شارميد** *Charmide*، والمرافعة التي يدافع فيها عن قضيته فحسب، **دفاع سقراط** وشهادة ألسيبياد Alcibiade في **المأدبة** من أجل صورة سقراط كجندي؛ يذكّر عنوان هذا الحوار الأخير نفسه بتشارك الطعام؛ أخيرًا، يتحدّث **الدفاع** عن ابنه لامبروكلس Lamproclès الذي كان شابًّا يافعًا وقت المحاكمة، ويذكر **فيدون** ابنين آخرين كانا لا يزالان صغيرين. لكن يبدو أنّ شهادات زينوفون التي كان بوسعها أن تسعف المؤلّف على نحوٍ أفضل لم تكن قد ترجمت إلى اللغة العربية. لكنّ ذلك يطرح مسألة إمكانية الحصول على نصوص الحوارات السقراطية، ومن الأفضل التفكير في المأثور الشفهي للسلالة الصابئية التي نعلم أنّها احتفظت على سبيل المثال بذكرى **ألسيبياد**، بعد أن لم تكن معروفةً أبدًا. تدعم حججٌ أخرى وجود مصادر شفهية. إنها مسائل أساسية، لأنّ المفكّر الفارسي أقرّ على نحوٍ ما بالنسخة الكلبية واكتفى بالحدّ من صلاحيتها في فترة شباب سقراط الذي أصبح فيما بعد مثلما أراد.

يظهر الرازي هنا إمكانية بناء رؤيةٍ متماسكةٍ على أساس

الأقاويل، سواءٌ أكانت شفهيةً أم مكتوبة، وهي لا تتناقض لهذا السبب. وبالفعل، لا يمكن فصل كتب الحكمة التي تجمع الأقاويل المكتوبة عن نشاطٍ يميّز الحقبة الأكثر خصبًا في العصر الكلاسيكي العربي: المجالس، أو لقاءات المثقفين. بدأت هذه المجالس بحثٍّ من الحكّام وتشكّلت على نحوٍ خاصٍّ من مستمعين يضمّون إلى جانب أصحاب الشكاوى مدّاحين وأدباء، بله رجال علمٍ يرغبون في أن تقبلهم حاشية الأمير. هكذا كان هؤلاء الأخيرون يتحوّلون إلى ندماء، ما يفترض عددًا من المزايا، وكذلك عددًا من المعارف ما دام سيّد المكان كان يميل في كثيرٍ من الأحيان إلى تنظيم مبارزاتٍ فكرية. سرعان ما تشكّلت في موازاة ذلك ندواتٌ ضمّت وجهاء من الإمبراطورية راغبين في إظهار رفعة مكانتهم على هذا النحو. كان التزام كلّ متعلّمٍ أن يضع نفسه تحت حماية راعٍ ليعيش عيشةً لائقة أمرًا يشجّع هذا النظام. لكن كانت هنالك أيضًا جمعياتٌ مستقلةٌ عن السلطة يربطها الرأي العام بأحد العلماء. وقد تمثّلت الصفة المميزة لمختلف هذه الأشكال في الانتماء إلى نخبةٍ فكرية، وتاليًا، غياب أي تمييزٍ اجتماعيٍّ أو عرقيٍّ أو ديني.

ترك لنا التوحيدي في عمله **كتاب الإمتاع والمؤانسة** دقائق عن بعض اجتماعات المثقّفين هذه. لا شكّ أنّها لا تمثّل كل التجلّيات من هذا النوع، لكن من الملاحظ أنّنا نجد في الكتاب المذكور إقحاماتٍ لمواضيع فلسفيةٍ مثل «الممكن»، «العقل»، «الحساسية»، «النفس»، إلخ. هكذا يوضع فلاسفةٌ عرب معاصرون في قفص الاتهام، لكنّهم جميعًا يعرفون المفكرين

اليونانيين. في هذه التبادلات الشفهية، يصعب تعيين ما هو معرفةٌ نابعةٌ من الكتب وما هو تذكّرٌ من الأقاويل.

أمّا بالنسبة إلى كُتب الحكمة المحضة، فهي مجموعاتٌ من الأقوال المأثورة، تُجمَع غالبًا وفق قائليها. يسيطر فيها الحكماء اليونانيون ويجاورون شخصياتٍ أسطوريةً من الوثنية المتوسطية مثل هرمس، أو من الوثنية العربية مثل لقمان، وكذلك شخصياتٍ توراتيةً مثل سليمان، أو حتى «الجن» المشتهرين بأنّهم لعبوا دورًا لدى سليمان والنبي محمّد ﷺ. وتدفع الحرّية الكبيرة التي تنسب فيها العبارات نفسها إلى هذا أو ذاك إلى التفكير بالأحرى في نقلٍ شفهي، على طريقة الأمثال، أكثر مما تدفع إلى التفكير في تبويبٍ نهائيٍّ تم تدوينه على الورق. هكذا تصبح صيغٌ منفصلةٌ عن أيّ سياقٍ جزءًا لا يتجزّأ من «حكمة الأمم» القابلة للتغيّر إلى حدٍّ كبير. يمكن أن نقدّم كمثالٍ أوّل يمثّل هذا الجنس الأدبي في العالم العربي، كتابَ **نوادر الفلاسفة والحكماء** لحنين بن إسحق. كان هذا الأخير عربيًا قحًا، لكن نصرانيًا، يعرف اليونانية معرفةً جيّدةً وربما كان الوحيد في حضارته الذي تمكّن من الأدب الهيليني، في حين أنّ شعراء هذه اللغة لم يُنقلوا إلى العربية إلّا على شكل مقتطفاتٍ حكَميةٍ صغيرةٍ جدًّا، مجرّدةٍ من القيمة الأدبية؛ على الرغم من ذلك، تقتصر مختاراته على تجميع حكَمٍ معزولة. وهو لم يفعل بذلك سوى اتباع مثال المجموعات البيزنطية السابقة التي من المرجّح أنّه استثمرها. غير أنّ هذا العمل نال نجاحًا كبيرًا، إذ اختصره كاتبٌ مسلمٌ ثم انتقل المختصر إلى الغرب عبر ترجمةٍ إلى الإسبانية القديمة. وبين المؤلفات الأخرى التي تظهر هذا الجنس

الأدبي[1]، سوف يعرف المؤلّف السوري - المصري ابن فاتك (القرن الخامس/الحادي عشر) صدًى معتبرًا، ليس في العالم العربي فحسب، بل كذلك في أوروبا عبر ترجماته إلى الإسبانية واللاتينية والبروفانسية[2] والفرنسية والإنكليزية.

بمعنًى ما، كانت هذه المجموعات ذات تأثيرٍ مفسدٍ لأنّها جعلت الجمهور الواسع يعتقد أنّه قادرٌ على الاستغناء عن جهد الفلاسفة العقلي، لأنّه يستطيع اكتساب خلاصة تعليمهم بأسلوبٍ ممتعٍ وأيسر بكثير. وهذا يلتقي فكرة أنّ الإسلام الذي يعدّه المؤمنون به خاليًا من العيوب ويستطيع بالتالي احتواء كلّ ما هو حسنٌ حتّى في العالم، يستطيع احتواء كلّ أعلام البشرية. ليس مهمًّا ألّا تكون للكلمات المنسوبة إلى هذا العلَم أو ذاك أيّ علاقةٍ بمحيطه الذهني، إذ يفترض أنّه «أمكن له قول» ذلك. نحن نعثر هنا على حالة الذهن الساميّة التي حرصت على اختلاق عددٍ لا يحصى من الأحاديث النبوية.

2. التاريخ بين كونيَّةٍ مفتوحةٍ وكونيَّةٍ مركزها الإسلام

هكذا يمكن التحدّث عن فلسفةٍ شعبية، ليس بمعنى إيديولوجيا يقرّها الجميع، بل بالأحرى بمعنى ما يمكن الإنسان المتوسّط أن يقرّه، في الإطار الديني الإسلامي، بوصفه منظومةً

---

(1) انظر: J. Jolivet, *«L'idée de la sagesse et sa fonction dans la philosophie des IVe et Ve siècles»*, ASP، 1، 1، 1991، صفحة 31-66.

(2) لغة عامية في جنوب فرنسا (م).

للأفكار وفق معيار العقل. نجد مثالًا حسنًا على ذلك في **كتاب البدء والتاريخ** للمقدسي[1] (القرن الرابع/العاشر). إنّه أوّل كتابٍ لا يحدّ نفسه في أن يكون مجرّد تجميع، بل يضمّ تعليقاتٍ ومناقشاتٍ ومواقف، وانتقاداتٍ أحيانًا. من اللافت للنّظر أنّ العنوان يذكر صراحةً «البدء» و«التاريخ»، لأنّ عناوين الأعمال الكلاسيكية العربية هي عادةً عناوين استعاريةٌ لافتة للاهتمام في رنينها، من دون أن تشير إلى طبيعة محتواها. شرح المقدسي أنّه لم يكن يستطيع التحدّث عن الخلق من دون أن يعالج أولًا الخالق، وبالتالي دروب معرفة وجوده. فضلًا عن ذلك، وبصدد الخلق نفسه، طوّر المقدسي - من دون أن يقول ذلك صراحةً - علمًا للكون ونظريةً للعالم الحيّ. بالتالي، لم يتطرّق إلى التاريخ تطرقًا محضًا إلّا في ما يزيد قليلًا عن نصف الكتاب، ونجد في هذا الجزء نفسه مقاطع تنتمي إلى تأريخ البدع. هكذا، أراد كاتب هذا النصّ أن يكون منافحًا عن الدين. وعلى الرغم من أنّه لم يسمِّ السفسطائيين الهراطقة، فقد استهدفهم. أراد المقدسي، في مواجهة أولئك المتباهين بالفن الجدلي، إظهار أهمية الأديان بالنسبة إلى الإنسان والمجتمعات.

على الرغم من أنّ كتاب المقدسي لم يعرف نجاحًا، غير أنه يشهد، بالجنس الأدبي الذي يفترض فيه الانتماء إليه، على أهميّة النظر إلى التاريخ في العقلية المثقفة. وبصلاته بالمناهج الأخرى -

---

(1) انظر: M. Tahmi, *L'Encyclopédisme musulman à l'âge classique. Le livre de la création et de l'histoire de Maqdisī*، بـاريـس، 1998 [ملاحظة: هو الإمام الحافظ تقي الدين محمّد عبد الغني المقدسي (م)].

لا سيّما الأدب -، وعبر خلط الأجناس الذي يقوم به التاريخ (علم الأنساب، السير الذاتية، جمع الوثائق، تصنيف البلدان. . .)، يجسّد أسلوب تحديد المثقف العربي في العصر الوسيط لموضعه في الكون.

من المتعارف عليه عمومًا أنّ التأريخ باللغة العربية بدأ بجمع «أخبار»، يمكن مقارنته بتجميع الأحاديث النبوية. يضاف إلى ذلك شكلان من التنظيم. الشكل الأول هو الترتيب الزمني. لا نعلم تمامًا كيف جرى ذلك، لكن نلاحظ أنّه أدّى في منتصف القرن الثالث/التاسع إلى المنهج الحولي. وعلى الرغم من أنّ بعض المناطق بقيت وفيةً للتصنيف وفق تعاقب الحكّام، فقد أصبح جنس «الحوليات» لاحقًا شكل التعبير المسيطر، حتى بالنسبة إلى مواد لا تتطلّبه. هكذا ولد جنسٌ أدبيٌّ نوعي، يدعى في معظم الأحيان **التأريخ**، ما يشير إلى فكرة تعيين التاريخ الأصليّة.

إذا ألقينا نظرةً استعاديّةً على هذا التنظيم الزمني، فهو لا يبدو مجرّد تسهيلٍ لعرض الوقائع، بل يشهد على أهميّةٍ إيديولوجيّةٍ حقيقيّة. وبالفعل، في أواخر القرن الثالث/التاسع ومطلع القرن الرابع/العاشر، رأينا جهدًا واسعًا لتجميع مواد تخصّ الفترة الممتدة بين بدايات الإسلام وذلك العصر، أفضى إلى كتابة ملخّصاتٍ ذات دلالةٍ عقيدية. فهي تعرّف رؤيةً صراطيّةً لقيام السلالة العبّاسية، وعبرها لكل تاريخ تشكّل الإمبراطورية الإسلامية. ومثلما تلقّت الأمم الأخرى حصّتها من الوحي وكفرت به، تلقّى المسلمون الوحي الكامل، ما أدّى إلى نجاحهم الخارق، لكنّهم سقطوا بعدئذٍ في عدم الإخلاص لعهدهم مع الله،

فنتج من ذلك تمزّق الأمّة. يحمّل العباسيون الأمويّين مسؤولية ذلك التمزّق، غير أنّ النزاعات على الانتماء أرغمت المؤرخين على أن يروا في الفتنة الكبيرة الأولى، في عهد الخليفة الراشد الثالث عثمان، مصدرًا للانشقاقات جميعًا. وإذا تجاوزنا نزاعات المجموعات ضمن الإسلام لتحديد موضع هذا الأخير بالنسبة إلى الأديان الأخرى، مثلما فعل القرآن نفسه، فقد كان ممكنًا توسيع حقل البحث. هكذا أصبحت سيرة النبي ﷺ ترتقي إلى أصول البشرية وفق المخطط التوراتي، وتدمج المأثورات العربية لما قبل الإسلام بهدف توضيح ظهور الدين الجديد.

تضاف إلى هذا التنظيم التسلسلي الزمني ضرورةُ أن يؤخذ بالحسبان توسّع الإمبراطورية الإسلامية التي أدمجت حضاراتٍ قديمةً، ورأت نفسها في مواجهة حضاراتٍ أخرى على حدودها. سار اليعقوبي (توفي في العام 284/ 897 أو نحو العام 292/ 905) على هذا الطريق المزدوج، بتوسّعه توسّعًا بيّنًا في إطار الأدب. ربما نجد سبب هذه القفزة النوعية في كثره تجواله، من دون أن يغادر ديار الإسلام، ولو أنّه زار بعض المناطق الحدودية (أرمينيا، الهند، . . .). لكنّه لم يتردّد في جمع سيرٍ عن حضاراتٍ أكثر تنوعًا وفي استغلال مواد غير إسلاميةٍ بالنسبة إلى الحقبة السابقة لولادة النبي ﷺ. ولئن بقي مخلصًا للأطر المفاهيمية لدينه، لم يمنعه ذلك من ذكر وجهات النظر المتباينة[1]. وقد اشتهر

(1) انظر: *L'Histoire des prophètes d'après al-Ya'qûbî, d'Adam à Jésus*، ترجمة فيريه A. Ferré، نشر في مجلة *Études arabes*، العدد 96، روما، 2000.

اليعقوبي بأنّه تحسّس الخصوصيات الثقافية للأمم القديمة. نجد هذه الخطوة مجددًا لدى المسعودي (توفي في العام 345/ 956) الذي مضى إلى مدًى أبعد في تمثّل المصادر الأجنبية. وقد كرّس كتابه **مروج الذهب**[1] في خُمْسَيه تقريبًا للشعوب غير الإسلامية. لكن لئن تمثّل موقفه من العرب قبل الإسلام في مجرّد تضخيمٍ للتصوّر القرآني[2]، نستطيع أن نرى ابتكارًا ملحوظًا، مثل كونه أقدم ثلاثة مؤلفين عرب كانوا وحدهم من تحدثوا عن أوروبا الغربية. يركّز القسم المتبقي من الكتاب على تاريخ الإسلام، لكنّه يتجاوزه أحيانًا، لا سيّما بصدد بيزنطة. وعلى الرغم من أنّ المسعودي شيعي، فقد أشاد به بقوةٍ الكاتب الشهير ابن خلدون بسبب غزارة معلوماته.

على الرغم من أنّ أسلوب كتاب **مروج الذهب** كعملٍ أدبي ليس قويًّا، فقد شهد نجاحًا هائلًا ارتبط بطابعه الموسوعي. كان ذلك كافيًا بالنسبة إلى الجمهور، فلم يعد يطلب من المؤلفين اللاحقين الطرافة نفسها، ما أدى إلى أن يصبح النموذجَ الإيديولوجيَّ الذي فرض نفسه بدءًا من ذلك الحين الموقفُ الوسطيُّ للطبري (224/ 839 - 310/ 923)، الذي يجد موقعه صراحةً في مشروعِ الإسلامُ مركزُه: التوثيق الذي يستند إليه كتابه

(1) مروج الذهب، ترجمه باربييه دومينار Barbier de Meynard وبافيه دوكورتيي Pavet de Courteille وراجعه بيلا Ch. Pellat، ثلاثة مجلدات، باريس، 1962-1971.

(2) انظر أعلاه، الفصل الأول، العنوان الفرعي 1.

تاريخ الرسل والملوك[1] بالغ الضخامة، لكنّه لا يخصّ إلّا ما له صلةٌ، بعيدةٌ على الأقل، بالإسلام. كما أنّ خطّته مصالحةٌ لأنّه يدرس الشعوب السابقة للإسلام شعبًا شعبًا، في حين يتبع التاريخ الإسلامي نظام كتابة الحوليات. أخيرًا، يمكن تقريب احترامه الصارم لذكر إسناد كلّ خبر من عمله في تفسير القرآن، وهو يمثّل قطبًا لا نزاع عليه في المنهج التقليدي لهذا التفسير، ما يدفع إلى الاعتقاد بأنّه كان يعدّ التاريخ منهجًا دينيًّا.

لئن أصبح الطبري المتمسّك بالتقاليد نموذجًا إيديولوجيًّا، فسرعان ما توقّف عن أن يكون نموذجًا منهجيًّا، إذ أدّت الاضطرابات السياسية الدينية في ذلك العصر إلى مقاربةٍ جديدةٍ للمنهج. فقد أثبتت اللغة الفارسية وجودها إلى جانب اللغة العربية: في الوقت الذي كانت فيه حاملًا لنهضة النزعة الإيرانية، شجّعت أسلوب سردٍ متواصل، متمايزةً عن الأسلوب الحوليّ الذي بقي كتّاب اللغة العربية مخلصين له. بصورةٍ خاصّة، لم تعد مسألة شرعية الأمويين والعباسيين تولى الأهميّة نفسها، وطفق الناس يتحدّثون عن عبرةٍ يمكن استقاؤها من الأحداث الأقرب زمنًا. تقارب التاريخ من علم الأخلاق؛ فاستعاد مظهرًا كان مظهرَه في العصور القديمة، وأمكن نقل صداه في مجالس المثقّفين وعبر شخصياتٍ مثل ابن مسكويه الذي كان في الآن عينه مؤرّخًا وكاتبًا أخلاقيًّا.

(1) تاريخ الرسل والملوك، تتم ترجمته بإشراف يارشاتر E. Yarshater بعنوان: *The History of al-Tabarī, an annotated Translation*، ألبانيا، 1985، 38 مجلدًا متوقعًا.

3. نوعان من الأَنَسيّة

في القرون الأربعة التالية لظهور الإسلام، تبدو الأخلاق وكأنّ تيّاراتٍ متباينةً تتجاذبها : أدمج جزءٌ من القيم التقليدية العربية في التعليم القرآني، لكنّ جزءًا آخر منها تصعّد فيه[1]؛ يبدو أنّ طبقة الكتبة قد اعتمدت المأثور السياسي الأخلاقي الإيراني في البداية كإيديولوجيا لمصارعة طبقة رجال الدين[2]؛ وانقسمت المفاهيم الفلسفية اليونانية بين النقل في السياق نفسه الذي تبنّته نخبة (مترجمون نصارى وصابئة وفلاسفة)، وبين التفتّت إلى أشكالٍ حكَمية يمكن أن يجعلها طابعها المقتضب قابلةً للتبادل في ما بينها[3].

لكن في القرن الرابع/العاشر، بدأ المزج مع أول كتابٍ باللغة العربية متخصّصٍ في منهج «علم الأخلاق»، وهو دراسة **تهذيب الأخلاق** ليحيى بن عدي[4]. تبنّى هذا الكتاب، ربما لأنّ مؤلّفه نصرانيّ، مظهرًا غير مذهبي جعله يصلح للأوساط جميعًا؛ فضلًا عن ذلك، خفّف ابن عدي صورة المنطقي التي تَسِم بقيّة أعماله، ووضع ذلك العمل ذا البنية المتماسكة ضمن صنف

(1) انظر أعلاه، الفصل الأول، العنوان الفرعي 3ب والفصل الثاني، العنوان الفرعي 4.

(2) انظر أعلاه، الفصل السادس، العنوان الفرعي 1.

(3) انظر أعلاه، الفصل التاسع، العنوان الفرعي 3د والفصل السابع عشر، العنوان الفرعي 1.

(4) حققته وترجمته ماري تيريز أورفوا M. -Th. Urvoy, *Traité d'éthique d'Abū Zakariyyā' Yahyā Ibn 'Adī*، باريس، 1991.

الأدب، التعبير الأدبيّ المزوّق، ما ضمن للنصّ انتشارًا يزيد منه أنّ نوعيته الأدبية جعلت أكثر المرجعيّات تنوّعًا تتبنّاه. وقد لخّص ثلاثة تيارات: التيار العربي ما قبل الإسلامي في الدراسة التجريبية للفضائل والعيوب التي يُنظر إليها على الدوام من وجهة نظر الجماعة (لولا أنّ هذه الجماعة معمّمةٌ ولم تعد محدودةً بالقبيلة)؛ والتيار الفارسي المتمثّل في نصائح الحكمة السياسية، مع التمييز المنهجي بين أخلاق الخاصّة وأخلاق العامّة وبين الفكرة العامة عن أخلاقٍ متأصّلةٍ وعقلانيةٍ محضة؛ والتيار اليوناني الذي يأخذ كإطارٍ مفاهيميٍّ عامٍّ توزيعًا ثلاثيًّا للنفس، ويركّز على فكرة العادة *habitus* الأرسطوطالية. لكنّ المؤلّف تجنّب سمتين. الأولى هي السمة «العلمية». فعلى الرغم من تأثّره القوي بجالينوس، لم يستعر منه سوى نتائج تحليل الطبائع ورفض تفصيل سمتها الفيزيولوجية، مثلما فعل قبله بقليل المترجم الملكاني قسطا بن لوقا[1]. أمّا السمة الثانية التي تجنّبها، فهي ماورائية معلّمه الفارابي؛ ألأنّ ذلك «خفي عليه»، مثلما زعم التوحيدي؟ هل فعل ذلك بتأثير تطوّر الفارابي نفسه نحو موقفٍ يحابي العقل العملي، أو فعل ذلك ليضع نفسه فقط في مستوى البشر العاديين؟ على أيّ حال، أدخل الفارابي على الفكر العربي فكرة تعليم الفضيلة عبر تلميذه الوسيط.

إذًا، يمثّل عمل ابن عدي مستوًى توسطيًّا بين القيم العامة

(1) انظر: P. Sbath, *«Le livre des caractères de Qusta Ibn Loûqā»*، مجلة معهد مصر، المجلد 23، 1941، صفحة 103-169.

ومثُل النخبة. وقد خضعت فكرة «الخُلق»، المشتركة بين الطرفين، لمعالجةٍ شبه خيميائية (تهذيب = «تصفية، تنقية»، ومن هنا «تصحيح»). ينبغي أن تصبح الأفعال الحميدة لدى الإنسان «خلقًا»، أي «حال النفس، به يفعل الإنسان أفعاله بلا رويّةٍ ولا اختبار»[1]. العنصر الحاسم هو درجة قوة النفس العاقلة لإخضاع قوى الغضب والشهوة. القواعد المقدّمة هي نصائح للنشاط التدريجي، المؤكِّد لدَور الفكر، وهذا الأخير يقود غالبًا، كما عند أبي بكر الرازي، إلى حسن تقدير اللذّة. لا تشفّ نصرانية المؤلّف إلّا عَرَضًا، مع فكرة أنّ الإنسان سيّئٌ على نحوِ جذري، والتشديد على التعاطف مع القريب ومحبّته.

من المرجّح بقوّةٍ أن يكون ابن مسكويه (320/ 932-420/ 1030)، الذي كانت له صلاتٌ بعدّة مؤلّفين نصارى، قد اطّلع على نصّ ابن عدي، ما جعله يمنح كتابه نفس العنوان، مع استطالةٍ تمثّلت بفكرة «تطهير الأعراق»[2]. المقارنة بين الشخصيتين ذات دلالة. فالفارسي ابن مسكويه رجل بلاط، في حين أنّ السرياني ابن عدي عاملٌ بالأجرة. السياقات السياسية بين الرجلين شديدة الاختلاف؛ فهي حقبةٌ قريبةٌ من النجاحات بالنسبة إلى ابن عدي، وحقبة تفكّكٍ للمراتب التي أقيمت مع قيام الإمبراطورية بالنسبة إلى ابن مسكويه. اختار الأوّل ونظّم، وكتب بأسلوبٍ أدبي لكن وفق ترتيبٍ فلسفي يسعى لتقديم عقيدة، في

(1) تهذيب الأخلاق، مصدر سبق ذكره، صفحة 96 بالعربية/ 56 في الترجمة.

(2) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ترجمة محمد أركون: *Miskaway. Traité d'éthique*، مصدر سبق ذكره.

حين أنّ خليفته لم يعمد للإيجاز، وكان أسلوبه أكثر اعتياديةً، لكنّه سعى لنقل الإرث الفلسفي، أي لنقل «معرفة». على الرغم من هذه الاختلافات، فمشروع كلا المؤلّفين هو نفسه على نحوٍ ملموس: تشكيل نفسٍ عقلانيةٍ تتجاوز الأهواء عبر الإبقاء على التوازن بين القوى الدنيويّة، وذلك بهدف السماح ببلوغ سعادةٍ لا غبار عليها.

كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه هو الذي سيصبح النص المرجعي بفعل طابعه المجمل، ككرّاسٍ يستهدف تطبيقًا، يستعمل معلومةً أوسع بكثيرٍ مما فعل سابقه ويدخل غالبًا في التفاصيل. لكن تكمن المفارقة في أنّنا، على الرغم من رغبة ابن مسكويه في إجراء منهجةٍ فلسفية - في التقديم على الأقلّ، لأنّ المحتوى أشبه بتلفيقيةٍ تخلط أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية المحدثة والفيثاغورسية - ربما نظنّ أنّ تعدّد الجمل المعترضة والإضافات في نهاية الكتاب، لا بل وجود فصلٍ يضمّ خليطًا من الأمور مثل الفصل حول الحب، تجعل منه أشبه بانبعاثٍ للأدب، وأنّ هذا الأمر هو ما أدّى إلى نجاحه. سوف يكفي أن توضع أسماءٌ عربيةٌ محلّ الأسماء اليونانية في الأمثلة لتمنح الكتاب تلوينًا مقبولًا تمامًا في العالم الإسلامي.

فضلًا عن ذلك، يستند فكر ابن مسكويه إلى تحقيق تجميعٍ لصيغ الحكمة، مستعارةٍ من ممثلين لحضاراتٍ مختلفة، بهدف إظهار كونية المفاهيم الأخلاقية. هكذا، من المشروع مقاربته بعملٍ أتى بعده بقليل وقد صدر عن رجل دين، هو **كتاب أدب**

الدين والدنيا للماوردي (364/ 974-450/ 1058)[1]. هنا، تجمع كلمة **أدب** معنيين: شكل التعبير المزوّق الذي يمكن الاستفادة منه في كلّ معرفةٍ مفيدة، والتدريب الروحي الذي يكتسبه الإنسان بفضل هذه المعارف. يجمع العمل نصوصًا وصيغ حكمة، عن بشرٍ بارزين ومثقفين، لم تعد تهدف إلى التوسّع الجغرافي بل أعيدت إلى إطارٍ ثقافيٍّ وحيد ما دامت تفيد في إبراز السنّة النبوية. هذه الصيغ مقدَّمةٌ إذًا كما هي، من دون نقاش. «الفكر لا يتقدّم، بل يهذب السلوك؛ مكسبه ليس حلّ مشكلة، بل حصاد حِكَم»[2] (أرنالديز).

يتركّز الإطار المفاهيمي لدى الماوردي حول معلَمين اثنين: الأوّل هو فكرة أنّ العقل والشرع لهما الأهميّة نفسها، والثاني هو تصوّر العقل ليس بوصفه فقط إدراكًا لمبادئ النفس وإشرافًا على المدركات المحسوسة، بل كذلك بوصفه إدراكًا لمبادئ **عرضية** المدركات المحسوسة (وحينذاك فقط). لقد عارض إذًا الفيلسوفين المذكورين آنفًا في أنّه لا يوجد بالنسبة إليه عالمٌ للمدرَك. ولئن قبِل فكرة المعتزلة بصدد وجود استعداداتٍ طبيعيةٍ لدى الإنسان، فهذه الاستعدادات لا تستطيع في رأيه أن تتحقّق إلّا بعون الله.

أصبح كتاب الماوردي مرجعًا هو أيضًا. وهو يمثّل شكلًا آخر من أشكال الأنسية، وهي أنسيةٌ «ضحلةٌ نوعًا ما، لا بل

---

(1) انظر: R. Arnaldez, *«Un témoignage sur la culture arabo-musulmane»*، أعيدت طباعته في: R. Arnaldez (dir.), *Aspects de la pensée musulmane*، باريس، 1987، صفحة 301-340.

(2) المصدر نفسه، صفحة 307.

تجاريّةٌ إلى حدٍّ معيّن، مصنوعةٌ من التصورات الإنسانويّة واحترام الدين والشريعة والنفعية والتفاؤل ومحبة السلام والأمان والإنتاج، عدوٌّ للمخاطر، صديقةٌ للضمير الحي؛ بكلمةٍ واحدة، سوف نرى فيها أنسيةً للراحة الدينية والثقافية والأخلاقية والاجتماعية والاقتصادِية»[1].

4. رجال الدين في مواجهة أزمة الخلافة

في موازاة جهد الفارابي أو إخوان الصفاء لاقتراح نموذجٍ شاملٍ من أجل إحياءٍ متناسقٍ للأمّة الإسلامية، حاول رجال الدين إظهار تطور العالم السياسي وفق مقولاتهم. وبالفعل، الجهد لتشكيل تعاليم للدولة في إطار إمبراطوريةٍ تريد أن تكون سنّيةً مع بقائها خاضعةً لطبقة وزراءٍ من الشيعة، قد أبرز قبل كلّ شيءٍ فئة العلماء: بعد تدهور كاريزما الخلافة تدهورًا خطيرًا، أصبحت تميل إلى أن تحلّ محلّها كاريزما فئة النوّاب الحقيقيين للنبي، أي رجال الدين، وهي كاريزما ضروريّةٌ كيلا يختفي الفرض الشرعي الذي أمر به الله. من جانبٍ آخر، سمح ذلك بتقريب الأفكار الباطنية من الرؤية السائدة نظرًا لأنّها تصوّرٌ مماثل، في السنّة، لتصوّر الإمام الشيعي، ولو أنّه خالٍ من السمة الكونية في التصوّر الشيعي، ولأنّها أيضًا موقفٌ مماثلٌ لموقف الصوفيين بصدد «قطب» زمنٍ ما، أي الكائن الأكثر كمالًا الذي يترأس تراتبية أولياء حقبةٍ معيّنة.

(1) المصدر نفسه، صفحة 340.

تتمثّل مهمّة العلماء في قول **ما هو** إسلامي. تبدو الشريعة حينذاك بوصفها الجوهر الحقيقي للسياسي ولن يتأخر التحدّث عن «سياسيةٍ شرعية». غير أنّ سلوك هؤلاء العلماء لم يخلُ من الالتباس من حيث أنّهم أخرجوا مسألة الإمامة من إطار الإيمان، لا بل قالوا إنّ عدم التحدّث عنها أفضل من الوقوع في الخطأ فيها، وعالجوها في الوقت نفسه في كتيّباتهم تحت فئة المسائل التقليدية (السمعيّات). ربما كان السبب في ذلك أهميّة القدوة. وبالفعل، فقد أكّد المعتزلة، وعلى أثرهم الفارابي وإخوان الصفاء، فكرة أنّ الإنسان، وهو الذي يعاني أصلًا من صعوباتٍ كبيرةٍ في ضمان بقائه المادي، عاجزٌ عن ضمان حياته الروحية بمفرده. لا بدّ إذًا من إمامٍ يواصل تعاليم الأنبياء. وهذا يفترض صفاتٍ ذهنيةً وأخلاقيةً وحكْمية. وحين لا يجمع الإمام هذه الصفات جميعًا، ينبغي أن يكون الأفضل بين معاصريه، ما يقتضي ألّا يكون هنالك إلّا إمامٌ واحدٌ في كل جيل.

تبنّى المعتزلة مواقف سياسيةً متناقضة. فأقدمهم، أولئك الذين ينتمون إلى ما يسمى بفرع البصرة، كانوا قريبين من السنّة، واختاروا عمومًا تعيين الإمام عبر انتخابٍ تجريه أغلبية المسلمين وفي زمن السلم. غير أنّهم انضموّا إلى الخوارج في أنّهم لم يطالبوا بأن يكون الإمام المنتخب من أقرباء النبي ﷺ. لكنّ معظم المعتزلة، سواءٌ من فرع البصرة أم من فرع بغداد، تقاربوا مع الشيعة. لم يكونوا يرفضون الخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل الذين أيّدهم عليّ، لكنّهم رفضوا معاوية. في المقابل، طالبوا بالإجماع - سواءٌ أَتمّ نيله بالكاريزما أم تمّ التفاوض عليه - الذي يستحقّه

الإمام الفاضل وحده. وهذا يفضي إلى الحقّ في العصيان. لكنّ العصيان لا يمكن أن يبدأ إلّا بشرطٍ مزدوج، توافر الحظوظ المادية للنجاح وشنّه تحت راية إمامٍ آخر عادل. بالنسبة إلى المعتزلة، تضمّنت هذه النقطة الأخيرة الانضمام إلى أصول عقيدتهم؛ ومن يرفضها فسيجد نفسه «في دار الحرب». نحن نعرف من الجاحظ بصورةٍ خاصّةٍ الفكر السياسي لمدرسة المعتزلة، على الرغم من أنّه قدّم عنها نسخةً معدّلة، تفصّل التمايزات بين أساليب الوصول إلى الإمامة وشروط تعريف الطاغية. رؤية الجاحظ ذرائعية، تخضِع شرعية أيّ مشروعٍ لشروط إمكانية تحقّقه.

في المقابل، أظهر السلفيّون رؤيةً تشاؤمية ترفض التحزّب باسم التجمّع حول السنّة النبوية. في مواجهة التناقض بين حديثين، يفرض أحدهما اختيار الأفضل ليكون إمامًا، ويعلن الثاني: «خيار أئمتكم... وشرار أئمّتكم... لا تقاتلوهم ما أقاموا فيكم الصلاة»، يحلّ ابن قتيبة (توفي في العام 276/ 889) الصعوبة عبر إحالة الحديث الأوّل إلى الأئمة المحليين والحديث الثاني إلى زعيم الأمّة كلها[1]. هكذا نرى بروز الحيل التي ستُستعمل لحلّ صعوباتٍ تظهر مع تراجع قوّة سلطة الخلافة وظهور أنظمة خلافةٍ منافسةٍ وسلالاتٍ من الأمراء المطالبين باستقلالهم، وأخيرًا الفصل بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية.

(1) انظر: G. Lecomte, *Le traité des divergences du ḥadīth d'Ibn Qutayba*، دمشق، 1962، صفحة 171-172.

وبالفعل، في مواجهة عوامل الانقسام هذه، يستطيع العلماء الاستناد إلى ظهور صراطيةٍ همّشت المعتزلة، ابتداءً من ردّ فعل المتوكّل، وتضع فكرة «السنّية» في مواجهة الشيعية والخوارجية. لقد جهدوا إذًا لاستعادة المجال السياسي عبر توسيع للفقه. شدَّد الفقهاء الأشاعرة مثل الباقلاني (توفي في العام 403/ 1013) أو عبد القاهر البغدادي (توفي في العام 429/ 1037) على مفهوم العقد. يمكن تنصيب كلّ من يحوز الصفات المطلوبة **وينظر إليه لحظة التعيين بوصفه المفضول**، سواءٌ بتعيين سلفه له أم بانتخابه على يد مجمعٍ من كبار الناخبين. ولا يمكن منازعته لاحقًا إلّا لتقصيرٍ خطيرٍ وليس لأنّه تمّ العثور على آخر أفضل منه. بل إنّ ضرورة استقرار الدولة تقضي بألّا يحدث العصيان إلّا إذا تعارضت أفعال الإمام مع الدين؛ وإلّا ينبغي بدايةً حثّه على إصلاح نفسه. يعتقد الباقلاني أيضًا أنّه لا يمكن أن يكون هنالك سوى إمامٍ واحدٍ في الآن عينه. وللبغدادي موقفٌ متناقضٌ معه يشهد على ضيقٍ متزايدٍ في مواجهة حقائق الزمن: من جانب، أكّد أنّ الإمام ضروريٌّ وظهر أكثر تطلّبًا حول الصفات المطلوبة، مستبعدًا العصمة التي ينادي بها الشيعة لأنّها تعني المطالبة بها من وكلاء الإمام جميعًا؛ وأقرّ من جانبٍ آخر بإمكانية وجود إمامين معًا على شرط أن تكون منطقة نفوذ كلٍّ منهما منفصلةً عن المنطقة الأخرى بذراعٍ من البحر، ما يبرّر الخلافة في قرطبة لكنه دحض الخلافة الشيعية في القاهرة.

لم نعد إذًا، كما كانت عليه الحال في العصر العباسي، ضمن رؤية الخليفة بوصفه كائنًا كاملًا ومعصومًا. لم يعد يُنظر إليه

إلّا بوصفه مسلمًا صالحًا، وكيلًا عن الأمّة التي تتمثّل مهمّته الأساسية في ضمان أمنها وسيادة العدالة فيها. مع قبول مبدأ عدم ضرورة اختيار الأفضل كقيمةٍ مطلقة، بل اختيار من يبدو كذلك (المفضول) فقط، أصبح يتمّ تفضيل الوظيفة على الإنسان.

أنجز الماوردي[1] التلخيص العقيدي الكبير في كتابه **الأحكام السلطانية**. خدم الماوردي في ظلّ خليفتين عرفا بسياستهما المحابية للسنّة، وتدخّل بصورةٍ خاصّةٍ كمفاوضٍ مع سلالة الوزراء البويهيين الشيعة، فدحض مطالبهم. وقد حرّر كتابه الكبير المذكور تحت الطلب. من جانبٍ آخر، استفاد الماوردي من دعمٍ عابرٍ قدّمه أميرٌ بعيد، هو سلطان غزنة، لسلطة الخلافة ليقترح نظريةً للحكم يكون لها مظهرٌ عملي.

انطلق الماوردي من أربعة مصادر للشرع (القرآن والسنّة والإجماع والقياس)، وعرّف قواعد السلطة ومجالها ووسائلها مستندًا إلى المرجعيات القديمة المعترف بها. المظهر الأساسي لهذا التلخيص، على الرغم من كونه ضمنيًّا فقط، هو فكرة تفويض السلطات، وهو فعلٌ قضائي ليست له صلاحيّةٌ إلّا إذا صدر عن سلطةٍ تحوز شرعيتها من السلطة العليا. يميّز الماوردي إذًا بين أربع درجاتٍ للسلطة، بترتيبٍ تنازلي: السلطة الإلهية التي هي وحدها كاملة؛ وسلطة الأنبياء؛ وسلطة الأئمة؛ وأخيرًا سلطة الموظفين والرسميين. كلّ سلطةٍ تمنح بتفويضٍ من السلطة السابقة لها.

(1) الماوردي، الأحكام السلطانية، ترجمه فانيان E. Fagnan بعنوان: *Les Status Gouvernementaux*، باريس، 1982 (الطبعة الثانية).

بالتالي، تصبح مسألة التولية مسألةً مركزيّة. غالبًا ما اكتفى الماوردي بمقابلة الآراء حول مختلف مظاهر المسألة (هل الخلافة ضرورةٌ عقلانيةٌ أو شرعية؟ الصفات المطلوبة، أسلوب التعيين، إلخ.). في المقابل، استعاد لحسابه فكرة العقد: الإمامة ليست حقًّا شخصيًّا بل هي حقٌّ لمجموع المسلمين؛ الشعب يخضع لمن انتخب، لكن لا يمكن فرضه عليه إذا رفضه؛ ينبغي إذًا منح المنصب لشخصٍ آخر يفي بالشروط.

لوحظ أنّ هذه الفكرة عن التفويض نتجت من وضع البويهيين الراغبين في تبرير سلطتهم الدنيوية عبر تقديمها كسلطةٍ متمايزة عن سلطة الخليفة الروحية، تمنح بالاتفاق معه. بصورةٍ أكثر عموميّةً، توافق ذلك مع انشغالات العصر: هل اغتصب مساعدو الخليفة السلطةَ أو في الأمر تفويض؟ هل لهؤلاء المساعدين أنفسهم الحق في تفويض السلطة لمساعديهم؟ للإجابة عن ذلك، عمل تحليل الماوردي على جمع أمرين متغيرين: يمكن أن تكون السلطة عامّةً أو خاصةً، ويمكن أن تكون الأرض التي تطبّق عليها شاملةً أو محدّدة. نتج من ذلك أربعة أنواعٍ للسلطة لم يحلّلها المؤلّف بالتفصيل إلّا بالنسبة إلى الوزارة (الصلاحية العامة على مجمل المقاطعات) والإمارة (الأهلية العامة على مقاطعةٍ محددة)، في حين عالج بالقياس السلطتين الأخريين (كبار الموظفين في الإدارة المركزية الذين يمتلكون صلاحياتٍ نوعيةً على مجمل المقاطعات، والموظفين المحليّين). الامتيازات باديةٌ للعيان: التقييد الوحيد «للوزير المفوّض» هو عزل الخليفة له، وهو أمرٌ مستحيلٌ في شروط ذلك العصر؛ الإمارة (السلطة

العسكرية) هي الشكل الوحيد للحكم المحلي الذي أخذه الماوردي بالحسبان، مصادقًا بذلك على طرد مسؤول المالية (عامل الصدقة)؛ «إمارة الامتياز» موصوفةٌ كمعادلٍ للوزير المفوّض على مستوى الإمارة؛ بل إنّه نظّر لـ«إمارة الاستيلاء» (كذا) الناتجة من شرعنة الخليفة لوضعٍ قائم، وهي شرعيّةٌ تفترض بعض الشروط، لكنّها لا تفترض سوى واقع أنّ الأمير يحترم الشريعة الإسلامية ويعلن ولاءه. بصورةٍ عامّة، الاحتراسات التي قدّمها الماوردي شكليةٌ فقط، وسرعان ما تبدو الامتيازات إجباريةً باسم المبدأ القائل بأنّ الضرورة تعفي من الشروط التي يستحيل الوفاء بها، وباسم التخوّف من ضررٍ أكبر.

أَعَدَّ الماوردي كتابه استنادًا إلى أفكار الفقهاء الأشاعرة، وأصبح هذا الكتاب العمل الرئيس للشرع العام الإسلامي ففتح الباب أمام ضروب المرونة. في المقابل، بقي الاستدلال بقواعد السنّة سلاحًا لتشكيل الشرعيات وتفكيكها.

الفصل 18

الفكر العلمي

يفترض تحليل الفكر العلمي في الحضارة الإسلامية أن نفكّك مكوّناته مسبقًا. هنالك مصدران رئيسان لهذا الفكر: المأثور القديم والفكر الديني. وللمأثور القديم ثلاثة أنواع: معرفةٌ تجريبية، تتألّف من «سلوكيّاتٍ انتقلت عبر التقاليد الشعبية» ومن وصفاتٍ أثبتت جدارتها حتى يومنا هذا، تسمح بإدارة الحياة اليومية وتنتقل شفهيًّا على نحوٍ أساسي؛ ومعرفةٌ طوّرها اختصاصيّون وانتقلت عبر نصوص؛ وأخيرًا معرفةٌ باطنيّةٌ تخضع في الآن نفسه لتعليمٍ شفهيٍّ ولانتشارٍ مكتوبٍ وفق سلاسل تلقينية. من جانبه، أفضى الفكر الديني كذلك إلى ثلاثة أنماطٍ من السلوكيّات العلمية هي: تقبّلٌ «بالحدّ الأدنى»، لا يقبل إلّا المناهج المفيدة لتطبيق مقتضيات الشريعة؛ وتقبّلٌ «بالحدّ الأعلى»، يستند إلى أوامر القرآن في النظر إلى الطبيعة لنرى فيها عمل الله، ويسمح ببناءٍ حقيقيٍّ لنماذج تفسيرية؛ وممارسةٌ صوفيّةٌ تبحث عن المظاهر الباطنية في الخلق، «اكتشاف الربّاني في قلب المحسوس» (بيير لوري P. Lory).

بدورها، يمكن أن ترتبط هذه المكوّنات على شكل ثنائيات، إمّا ارتباطًا كاملًا، وإمّا انتقائيًّا. فقد أدمج التقبّل «بالحدّ

الأدنى» عند الفقهاء المسلمين من دون صعوبةٍ المعرفة التجريبية المتراكمة عبر العصور، بهدف السماح لمراقب السوق باكتشاف أساليب الغشّ. وأقرّ كذلك جزءًا من المعرفة المتخصّصة ما دام ذلك يتوافق مع تلبية تعليماتٍ معيّنة، كعلم الكسور لإدارة المواريث، أو علم الفلك لتحديد جهة القبلة وتواريخ تقويم أداء الطقوس. مع الزمن، انتهى الأمر بهذا التقبّل إلى قبول الطرائق الصوفية الطلسمية، على شرط أن يبقى ذلك متّصلًا باستخدام الصيغ القرآنية. على العكس من ذلك، راهن الفلاسفة على المصالحة بين مجمل معرفة الحكماء الوثنيين وبين الوحي.

هنالك تيّاران لهما وضعٌ خاص. لقد رأينا أنّ عددًا من العناصر الباطنية في الوثنية قد انتقل، عبر المانوية على نحوٍ رئيسٍ، إلى بنى الصوفية والعرفانية. على نحوٍ أكثر عموميّةً، نلاحظ أنّ التطوّر الذي ربما يكون الأكثر أهميّةً من الناحية الكمّية تمثّل في التيّار الباطني، وخصوصًا بفعل اتصاله مع الخيمياء[1]. تتضمّن المدوّنة المنسوبة إلى جابر عددًا من الأوصاف والاختبارات، وتشدّ النصوص في الوقت نفسه باتجاه التفسير الرمزي. إذًا، يكون الالتقاء مع بعض التيارات الفكرية حتميًا. لكن تبقى المسألة الأساسية: هل تدخل التطورات الرمزية في إطار معرفةٍ علمية، أم هل النصوص ذات المظهر العلمي هي مجرّد أمرٍ مساعدٍ هدفه تقديم محتوًى أكثر تفصيلًا، وشكلٌ من التشديد النابع من الواقع على فكرٍ رمزيٍّ أطره العامّة موجودةٌ مسبقًا، ويمكن أن

(1) انظر أعلاه، الفصل التاسع، العنوان الفرعي 3ج.

تعبّر عن نفسها بشكلٍ مغايرٍ تمامًا؟ الفرضيّة الثانية ليست من شأننا هنا؛ أمّا الفرضيّة الأولى، فإنّ واقع كون النقاشات حول تشكيل مدوّنة جابر لم تغلق بعدُ، يمنع من إصدار رأي.

حالة الفقهاء أكثر تعقيدًا. فقد استعاروا كما رأينا آنفًا عددًا من المفاهيم من فلاسفة العصور القديمة، حتى لو أدّى الأمر إلى إعادة تفسيرها. وبالفعل، لعب عاملان دورًا في تقريبهم من دراسة العلوم. العامل الأوّل عمليّ. فهم لم يكونوا يشكّلون طبقةً خاصّةً، بل اندمجوا قبل إقامة نظام المدرسة اندماجًا تامًّا في المحيط المعتاد؛ كان يتوجّب عليهم إذًا كسب عيشهم، وتمكّن بعضهم من فعل ذلك بممارسة نهجٍ تقني، على مثال عبد القاهر البغدادي في مجال العلوم الرياضية. والعامل الثاني نظري: تفضيل استخدام القياس، أي استخراج المجهول من المعلوم، وهو أمرٌ حضّهم على التعمّق في دراسة المتاح؛ إذًا، استند الفقه إلى علمٍ للكون.

تشاء مصادفةُ بقاء النصوص أن يكون بمتناول أيدينا عددٌ معتبرٌ من الوثائق حول النظريات الطبيعية لمدرسة البصرة المعتزلية أواخر القرن الرابع/ العاشر وفي القرن الخامس/ الحادي عشر[1]. على خلاف الفلاسفة الذين استأنفوا النظرية الأرسطوطالية عن مادّةٍ أوّليةٍ لا امتداد لها، ولا تنتج إلّا من إضافة شكلٍ جوهري، جعلت هذه المدرسة من الحيّزية الخاصّيةَ الأساسية للمادّة نفسها.

---

(1) انظر: A. Dhanani, *The Physical Theory of Kalām. Atoms, Space, and Void in Basrian Muʿtazilī Cosmology*، ليده - نيويورك - كولونيا، 1994.

وقد رأوا هذه الخاصّية في الجزء أولًا، وكذلك في الفضاء الفارغ الموجود بين الأجزاء، داحضين بذلك عقيدةً أرسطوطاليّةً أخرى هي عقيدة المكان الطبيعي للأجسام. على الرغم من عجزنا عن رؤية الأجزاء منفردةً، فلنا عنها معرفةٌ فورية، بالرؤية أو باللمس، تُظهر أنّ المكوّن الأدنى للمادّة يتميّز خصوصًا بأنّه يحتلّ حيّزًا.

لم يقدّم المعتزلة المتأخرون حججًا جديدةً لصالح وجود الجزء، لكنّهم طوّروا إجاباتٍ على الاعتراضات التي تسم خصوصيّتهم بالنسبة إلى سابقيهم. فهم من جانبٍ قطعوا بوضوحٍ مع الرؤية الهندسية المستمرة لصالح هندسةٍ خفية، أو غير مستمرة، مؤكّدين على نحوٍ خاصٍّ أنّ الأجزاء لها جوانب بذاتها، مستقلةٌ عن اتصالها أو عدم اتصالها بأجزاءٍ أخرى. ومن جانبٍ آخر، أمكنهم الاطلاع على ترجمات النصوص اليونانية، ما أفضى بهم إلى دحض الاعتراضات العائدة للحقبة الهيلينية والتي لم يستأنفها العرب، في حين كان قدامى المعتزلة يخضعون على نحوٍ خاصٍّ لرغبتهم في دحض الثنويين والفلاسفة الطبيعيين[1]. لكنّ استعمالهم لهذه الاعتراضات نقدي، ويتعارض مع استعمال الفلاسفة الأرسطوطاليين لها.

استأنف معتزلة بغداد والأشعري هذا التصوّر للجزء بوصفه «متحيّزًا»[2]. واستولت عليه مدرسة الأشعري، كما جعل منه

(1) المذهب الطبيعي في الفلسفة: نظرية تقول بأنّ الطبيعة، بوصفها الكون، وجدت بنفسها من غير حاجةٍ إلى خالق (م).

(2) من الحيّز، أو المكان (م).

الباقلاني أساسًا لظرفيّةٍ[1] صارمة، فتوقّف حينذاك عن أن يكون نظريّةً علميةً. والأرجح أنّها ليست مصادفةً إذا كان الملخَّص الشهير في الفقه الذي كتبه الجويني (419/ 1028-478/ 1085) - الذي لا يتحدّث عن ذلك التصوّر - يبدأ بالتأكيد التالي: «أول ما يجب على العاقل البالغ [...] القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالم»[2].

يتوافق مع كلٍّ من هذه المستويات شكلٌ فكري. وللمفارقة، ربما يكون المستوى الأكثر أوّليةً هو الأقرب لانشغالنا الحديث من حيث أنّنا نرى فيه ظهور استباقٍ لقوانين علمية. فعلى سبيل المثال، مراقب السوق واعٍ للتلاعب بالأوزان والمقاييس (الميزات الفيزيائية للشيء والحركية التي تؤثّر في القياس)، ما يجعله يفترض مفاهيم الحجم النسبي للكثافة وبالتالي للوزن. كذلك، هو يعرف كيف يقدّر وزن حيوانٍ في المسلخ انطلاقًا من وزن المغزل العضلي الداخلي في فخذ بقرةٍ أو ثور، ما يعادل حلًّا لمعادلةٍ انطلاقًا من مجهول. كما أنَّ لديه بعض التفاعلات الكيميائية البسيطة التي تسمح بكشف فساد منتَجٍ أساسي. بالنسبة إلى مراقبة تجارة العبيد، يستند إلى كلّ العلامات التي تسمح بكشف الأمراض، إلخ. غير أنّ هذا المراقب لا يشعر بالحاجة

(1) المذهب الظرفي مذهبٌ يؤكّد أنّ الفاعل الحقيقي هو الله وحده، وأنّه لا علّة سواه، وأنّ أحوال الموجودات ليست سوى ظروفٍ مناسبة لإظهار الفعل الإلهي (م).

(2) الجويني، كتاب الإرشاد، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبدالحميد، القاهرة، 1950، صفحة 3.

إلى تنظير هذه المعرفة، إذ يمنع بلوغ الهدف المباشر أيّ تعميقٍ لها.

يمكن أن يكون لذلك تأثيرٌ محوَّر، كما نرى مع تطوّر الطبّ الذي بدأ في تعميقٍ لا نزاع عليه للطبّ عند أبوقراط وجالينوس، والذي مارسه على نحوٍ خاصٍّ نصارى ويهود، ثمّ أصبح بدءًا من القرن الرابع/العاشر يتعرّض لمنافسةٍ متزايدةٍ من «الطب النبوي» عند الجمهور المسلم، وهو طبٌّ يتمثّل في جمع الأحاديث النبوية، أو حتى مجرّد أقاويل تنسب إلى النبي هذه الوصفة الشفائية أو الصحيّة أو تلك[1]. وفي حين أصبحت كبرى شخصيات الطبّ من المسلمين، نرى الفقهاء ينساقون وراء عمليةٍ تلفيقيةٍ بهدف وضع نتائج الطبّ العملي المجرَّبة تحت كنف الوحي، ويسترجعون فكريًّا تعليم علمٍ عقليّ في علمٍ نقلي.

في ما يلي، سوف نقتصر على نشاط العلماء، بالمعنى الحالي للكلمة.

1. التفكير الإيبستيمولوجي

لا يمكن أن يختصر بالمخطط نفسه تطوّر مختلف العلوم في العالم الإسلامي. فبالنسبة إلى بعضها، كانت هنالك استمراريةٌ انطلاقًا من تقبّل الإرث القديم الذي أضيفت إليه مع الزمن إثراءاتٌ من عناصر دقيقة. هذه هي على سبيل المثال حالة علم

---

(1) انظر على سبيل المثال فصل «صحيح» البخاري في كتاب: *(el-Bokhārī, Les Traditions islamiques*، ترجمه O. Houdas، المجلد الرابع، باريس، 1914، صفحة 62-91).

المثلثات الذي شهدنا فيه تحسينًا مستمرًا للمعطيات الهندية من جانب، واليونانية من جانبٍ آخر، وحالة الإحصاء الذي ينظّم ذخيرةً من المعطيات اليونانية، وحالة علم النبات - دستور الأدوية الذي يضيف إلى ديوسكوريدس على نحوٍ أساسي كلّ التعليم المعجمي المتراكم في مختلف مناطق الإمبراطوريّة الإسلامية.

وبالنسبة إلى علومٍ أخرى، كانت هنالك في وقتٍ باكرٍ جدًّا مواقف جديدةٌ جذريًّا، تعرّف مجالًا محدّدًا، بالقطيعة مع الماضي. أبرز الأمثلة هو اختراع الخوارزمي للجبر بين العامين 198/ 813 و215/ 830. وضع الخوارزمي لنفسه هدف «تطوير نظرية معادلاتٍ يمكن حلّها بالجذور التي يمكن أن تعاد إليها من دون تمييز المسائل الحسابية والهندسية، ويمكن بالتالي استعمالها في الحساب والمبادلات التجارية والمواريث ومسح الأراضي، إلخ.»[1]، فوجد على الفور صدًى معتبرًا. امتدّ اكتشافه عبر استكشاف دروبٍ جديدة: ترجمة المعادلات هندسيًّا، حلّ المسائل الهندسية بحدود الجبر، توسيع الحساب الجبري إلى قوى أعلى من الدرجتين الأوليين الأساسيتين، جعل الجبر حسابيًّا، إلخ.، مع الابتعاد المتزايد عن الطريق الأساسي في البحث عن حلولٍ بالجذور، وفتح أحد أكثر المجالات اتساعًا.

بالنسبة إلى علومٍ غيرها، كانت هنالك في البداية مرحلةٌ من الاستكشاف البسيط ومن تعميق إرث، أعقبتها ثورةٌ أفضت إلى

(1) R. Rashed, «*L'algèbre*», in R. Rashed (dir.), *Histoire des sciences arabes*، المجلد الثاني، باريس، 1997، صفحة 32.

رؤيةٍ جديدةٍ تمامًا للنهج. ليس بوسعنا سوى أن نذكر في هذا الصدد القطيعة التي قام بها ابن الهيثم (نحو العام 354/ 965 - 430/ 1039) بين علم الفلك من جانب وعلم البصريات من جانبٍ آخر. بالنسبة إلى علم البصريات، كان ابن الهيثم أوّل من أصدر سلسلةً من **الشكوك على بطليموس**[1]، فكان مؤلّفًا أدار إدارةً شاملةً الأطر التي عمل سابقوه ضمنها وتوجّب عليهم إخضاع ملاحظاتٍ تتزايد تنوّعًا. غير أنّه لم يخرج من هذا النظام واكتفى بعرضٍ متشكّك؛ وخلفاؤه الذين أخذوا على محمل الجدّ انتقاداته، هم الذين سيبحثون عن نماذج بديلة. في المقابل، وبالنسبة إلى البصريّات، كانت رغبته في الإصلاح جلية. «تمثّل الفعل المؤسس لهذا الإصلاح في التمييز لأول مرةٍ في تاريخ علم البصريات بين شروط انتشار الضوء وشروط رؤية الأشياء. أدى الإصلاح إلى منح قواعد الانتشار لحاملٍ فيزيائي من جانب - إنّه قياسٌ رياضيٌّ مؤكّدٌ بين نموذجٍ ميكانيكي لحركة كرةٍ صلبةٍ ترمى على حاجز، وبين انتشار الضوء - ومن جانبٍ آخر أدى إلى العمل هندسيًّا في كل مكان، وبالملاحظة والتجريب. لم يعد للبصريات المعنى الذي كانت تتجلبب به سابقًا: هندسة إحساس. لقد أصبحت تتضمّن جزءَين: نظريةً للرؤية، تشارك بها أيضًا فيزيولوجيا للعين وسيكولوجيا للإحساس، ونظريةً للضوء، يرتبط بها علمٌ هندسي للضوء وفيزياء للضوء»[2]. عبْر جمع التشريح مع فيزياء الضوء، فتح ابن الهيثم الدرب أمام سلسلةٍ

(1) حققه عبد الحميد صبرة ونبيل الشهابي، القاهرة، 1971.

(2) R. Rashed, *«L'optique géométrique»*, in R. Rashed (dir.), *Histoire des* =

كاملةٍ من الفروع الجديدة: البصريات، البصريات المتصلة بعلم الأرصاد الجوية، دراسة لانعكاس الضوء وانكساره، إلخ.

كما تتوزّع العلوم وفق دربين منهجيين كبيرين، يمكن أن نصف أحدهما بأنّه دمجيٌّ ويشدِّد الآخر على التباينات. بالنسبة إلى كلّ العلوم الدقيقة، يشدِّد المؤرّخون على أنّ أعمال الترجمة والأبحاث الفعلية قد مضت بعضها بموازاة بعضٍ. في الرياضيات، يميّز تجاوز الجبر للمناهج الأخرى ظاهرة التوحيد هذه. في علم الفلك، اتّخذ ذلك هيئة «ذهابٍ ومجيءٍ مستمر بين النظرية والملاحظة، ومن الواضح أنّه أكثر منهجيةً مما في علم الفلك في التقليد الهيليني» (مورلون R. Morelon). في المقابل، نلاحظ انفصال الدروب على نحوٍ أفضل في علوم الطبيعة. كان جالينوس قد قسّم «الطوائف الطبية» إلى ثلاث هي: التجريبيون والقطعيون (الدوغمائيون) ومناصرو الحيل. وعلى الرغم من أنّه دحض الطائفتين الأوليين، فقد ذُكرتا على مدى تاريخ الطب العربي الكلاسيكي، وسوف نجد تقسيم جالينوس الثلاثي نفسه في كتاب الفارسي ابن هندو[1] (توفي في العام 420/ 1029) **مفتاح الطب**[2]. لم يصل هذا الكتاب إلى الخلاصة نفسها التي وصل إليها المؤلّف اليوناني، إذ أعلن أنّه من القطعيين وعاب على الفئة

= *sciences arabes*، مصدر سبق ذكره، صفحة 310-311. انظر للمؤلف نفسه: *Optique et Mathématiques. Recherches sur l'histoire de la pensée scientifique en arabe*، ألدرشوت، بروكفيلد، 1992.

(1) هو علي بن الحسين بن الحسن بن هندو (م).

(2) حقّقه M. Mohagheghe و M.T. Danišpajuh، طهران، 1989.

الثالثة ضياعها في العموميات، غير أنّ نصّه مهمٌّ لأنّه يفصّل طرائق كلّ فئةٍ في منهجٍ حقيقي. لقد عرف التجريبيون كيف يستقون التعليم من الأحداث العرضية التي تقدّم إمّا تحسينًا للوضع الصحّي أو تفاقمًا لسوئه؛ وكانوا قادرين على إقامة تجارب قصدية. بالتالي، لم يستطيعوا العمل على حالةٍ إلّا بالاستنتاج انطلاقًا من حالةٍ مشابهة. أمّا القطعيون فشدَّدوا على المعرفة التي يستخلصها التفكير من التجربة بالقياس، بهدف تحديد مختلف أشكال البنية، والأسباب اللازمة أو العرضية لضروب الفساد، وأنماط المرض والعلاج، وأخيرًا العوامل المؤثّرة في مدى المرض. لقد نظروا إذًا في حالةٍ معيّنةٍ كشكلٍ خاصٍّ لقاعدةٍ عامة. أخيرًا، لم يهتمّ مناصرو الحيل بالعوامل ولم يسعوا إلى تصنيف لانهائيّة الأشكال الخاصة، لكنّهم نظروا في المظاهر الأكثر عموميةً مثل احتباس الأخلاط أو إفلاتها، لا بل تضافر الأمرين معًا، واقترحوا النظام الغذائي والحركات والنسبة بين اليقظة والنوم علاجًا.

من اللافت للنّظر أنّ ابن هندو قد حافظ على التقسيمات، في حين أنّ هذه الأخيرة مصحوبةٌ غالبًا لدى المؤلّفين الآخرين الذين ذكروا التجريبيين والقطعيين بنصيحة توحيدهما. ربما يعود ذلك إلى إخلاصه للمؤلفين اليونانيين، مثلما تشهد على ذلك مجموعة الحكم التي ألّفها والتي تتميّز بأنّها تقتصر على هذه الحكم فحسب. لكنّنا لا ندرك جيدًا سلطته التي يشهد عليها مؤرّخٌ للعلوم مثل ابن أبي أصيبعة، لو أنّ شهادته كانت بعيدةً عن واقع زمانه.

على الرغم من عوامل الانقسام هذه، نلاحظ أنّ الغالبية

العظمى من العلوم مرّت بطورٍ خاصٍّ في أثناء الحقبة التي تشغلنا هنا، أي أواخر القرن الرابع/القرن العاشر والقرن الخامس/ الحادي عشر. يمكن أن يكون ذلك تعديلًا في توجّه النهج، يعود لخياراتٍ مستقلّة (علم الفلك، علم البصريات، . . .)، لكن ربّما نتج ذلك أيضًا من عوامل خارجية. نرى ذلك بالنسبة إلى الطبّ، الذي عانى الأمرّين من «الطب النبوي» وتأثّرت صورته سلبًا في نظر الجمهور بسبب صلاته بالفلسفة التي عدّت هرطقةً. كان بوسع بعض الفقهاء مهاجمة الطبّ ليمسّوا الفلسفة، وأصبح نفي كلّ سببيّةٍ سوى الإلهية منها عاملًا مثبِّطًا للتجديد النظري.

على نحوٍ أكثر عموميّةً، أدت التغيّرات السكّانيّة والاجتماعية في منتصف القرن الخامس/الحادي عشر والمصاحِبة إلى وصول الأتراك السلاجقة المروِّجين لإصلاحٍ صراطي إلى تقليص حقل النشاط الفكري وأدّت بالكثير من العلماء إلى اعتبار أنّ الحقل العلمي قد أصبح مغلقًا ولم يعد ممكنًا أن يكون سوى أداةٍ لنقل الموروث. لا شكّ أنّ العلم لم يمت مع ذلك، وسوف تنجم عنه اكتشافاتٌ جميلة، غير أنّ هذه الاكتشافات ستكون في مجال التفاصيل فحسب. لن يلعب التفكير المنهجي بعد ذلك دورًا حاسمًا إلّا إذا كان العالم فيلسوفًا أيضًا، وسوف يوضع في خدمة الفلسفة أكثر مما سيوضع في خدمة العلم. لذا، من المناسب التوقّف عند أبرز حالات الفكر الإبستيمولوجي التي تجلّت قبل هذا التجمّد الفكري، وتمثّل بالنسبة إلينا أوج العلم العربي الكلاسيكي.

هنالك بدايةً التجديد الإبستيمولوجي المتّصل بالحركة،

ومن دون أن يتمّ تنظيرها بوصفها كذلك، فقد أثّرت في التطوّر اللاحق للنهج. لقد أظهر رشدي راشد كيف أنّ الاستعمال الممنهج على نحوٍ متزايدٍ للتحويلات الهندسية بدءًا من أواخر القرن الثالث/التاسع، لاستكمال التعليم المتلقّى من العصور القديمة، قد أدّى إلى وضع الحركة في الصف الأول[1]. من هنا ظهرت «فلسفةٌ رياضيةٌ» جديدةٌ تنظر إلى الحركة من منظورٍ منطقي، بوصفه إجراءً استدلاليًّا في البرهنة، ما أدّى إلى تفضيل العلاقات بين الأشكال على الأشكال نفسها. بالنسبة إلى ابن الهيثم، لم يعد صحيحًا التعريف الأرسطوطالي للحركة بوصفها «غلافًا للجسم»، وينبغي أن يحلّ محلّه تصوّرٌ مطلق، مستلهمٌ من صيغة جان فيلوبونوس عن «تمدّدٍ فارغٍ مستقلٌ عن الجسم»، يمنحه ميزات الهندسة الإقليدية.

في مقالة «في المعلومات»[2]، عرض ابن الهيثم اللغة الجديدة الواجب تبنّيها لإظهار تطور المعرفة الرياضية. والمقدّمة، التي تقدّم تعريفات العلم («اعتقاد معنى لا يصحّ فيه التغير») و«معاني معلومة»، تؤكّد صراحةً أنّ الأمر يتعلّق بالعثور مجددًا على إقليدس، لكن عن طريقٍ آخر. يقدّم الجزء الأوّل «المعاني التي لم يذكرها أحدٌ من المتقدّمين»، والجزء الثاني «من جنس ما

(1) R. Rashed, *Les Mathématiques infinitésimales du IXe au XIe siècle.* Vol IV, *Méthodes géométriques, transformations ponctuelles et philosophie des mathématiques*، لندن، 2002.

(2) حققها وترجمها رشدي راشد، ونشرت في الكتاب السابق وفي *MIDEO* 21، 1993، صفحة 92-285.

ذكره إقليدس في كتاب المعطيات، إلّا أنه ليس شيءٌ منه في كتاب المعطيات». الأمر يتعلق دائمًا بتوليد أشكالٍ عبر حركة تعبّر عنه في غالب الأحيان صيغة «إذا خرج...»

يأتي العمل بعد عملٍ آخر بعنوان **مقالة في التحليل والتركيب**[1]، والذي لا يقوم فيه ابن الهيثم بالعرض المنطقي لهذين الإجراءين، بل يطبّقهما؛ الأول في الحركة التي تولّد الهيئة، والثاني في استنتاج عواقب التعريفات، وهو استنتاجٌ يتضمّن الحركة فيسمح بالتالي بقدر ما يسمح الأول بإخراج الخصائص غير المتبدلة إلى النور. يظهر منهج ابن الهيثم على هذا النحو كعملية توليدٍ للهندسة.

لكن قبله بثلاثة أجيال، كتب الصابئي إبراهيم بن سنان (296/ 909- 335/ 946)، حفيد الشخصية المشهورة ثابت بن قرّة، **مقالةً في طريق التحليل والتركيب وسائر الأعمال في المسائل الهندسية** هي «أول دراسةٍ نظريةٍ بهذه الأهمية مكرسةٍ لهذا الموضوع في تاريخ الرياضيات كله»[2]. وقد ظهر فيها واعيًا تمامًا لأصالة خطوته وجهد، مع تشديده على أنّ المنهج ينطبق على حلّ المسائل بقدر ما ينطبق على وضع نظريات، للقيام بحلّ المسائل،

---

(1) محقّقة ومترجمة في كتاب: *Les mathématiques infinitésimales...*، مصدر سبق ذكره، المجلد الرابع.

(2) H. Bellosta, *«Ibrāhīm ibn Sinān: On Analysis and Synthesis»*, ASP، 1، 2، 1991، صفحة 211-232. وقد قام رشدي راشد وهيلين بيلوستا بتحقيق مجمل العمل وترجمته والتعليق عليه في: *Ibrāhīm ibn Sinān. Logique et géométrie au Xe siècle*، ليده، 2000.

وهو موقفٌ لا نستطيع تبريره إلا بأنّ التركيب لا يكون تركيبًا محضًا إلّا حينئذ. بدأ العمل إذًا بتصنيف المسائل وفق ما إذا كانت مستوفيةً لشروطها ومفروضاتها أو أنّه ينبغي تعديلها، ثمّ وفق فئات «الصحيحة، والمستحيلة، والمحتاجة إلى تغيير، والسيّالة (غير المحددة)»، ما يقدّم أمثلةً في التحليل والتركيب. يقدّم الجزء الثاني من النصّ النظريةَ: «إنّ تحليل المهندس هو ما يؤدّي به إلى طرح المسألة بطريقة معيّنة تقوده إلى الحلّ»، أي أنّه يفترض العثور على الهدف الذي نبحث عنه ويحدّد الشروط اللازمة التي ينبغي أن يثبتها هذا الهدف لتحقيق الفرضيات. كتب ابن سنان: «إنّما سبيل التحليل والتركيب أن يكون الكلام فيهما واحدًا، لا خلاف فيه، وإنّ الخلاف بين التحليل والتركيب إنّما هو في الترتيب فقط، فإن هذا كان ذلك مقلوبًا»[1]، لكن في الواقع، هنالك أكثر بكثيرٍ من ذلك لأنّ التركيب يؤدي إلى النقاش ويسمح بقول ما إذا كان للمسألة حلّ. كان ابن سنان يعيب على هندسيّي عصره اختصار التحليل، فمال هو نفسه إلى منحه دورًا رئيسًا، محافظًا في الآن عينه على ضرورة التركيب «لأنّك إذا اقتصرت على التحليل لم تبين شيئًا، وإنّما وضعت وضعًا ونظرت ما يلزمه»[2]. وفق بيلوستا، التي درست نصّ ابن سنان، يبدو أنّ فكرته الجديدة عن التحليل لم تؤثّر كثيرًا في الهندسة، لكنّها في المقابل أصبحت الممارسة

---

(1) H. Bellosta, *«Ibrāhīm ibn Sinān: on Analysis and Synthesis»*، مصدر سبق ذكره، صفحة 220 و230.

(2) المصدر نفسه، صفحة 227.

السائدة بين علماء الجبر. إنّه إذًا على ملتقى الطرق بين الهندسة اليونانية والجبر العربي.

هل نستطيع القول إنّ العلماء الذين نتحدّث عنهم أجروا قطيعةً كاملةً مع الفلسفة؟ يبدو ذلك صحيحًا بصدد ابن سنان، لأنّه أعاد الموضوع الذي عالجه، على الرغم من تطرّق أفلاطون وبروكلوسس إليه، إعادةً صارمةً إلى المجال الرياضي. يمكن أن نعتقد ذلك أيضًا بصدد عالِمٍ مهمٍّ آخر من النصف الثاني من القرن الرابع/العاشر، هو القوهي الذي نعلم من التوحيدي أنّه كان يرتاب في الفلاسفة، ولدينا له دراسةٌ صغيرةٌ يدحض فيها بالرياضيات فرضيةً مهمّةً لأرسطوطاليس حول الحركة[1]. لكن إذا كان ابن الهيثم لم يقدّم بنفسه العرض الإبيستيمولوجي الذي كان نشاطه العلمي يدعو إليه، فهو لم يتجاهل تجاهلًا كاملًا الكتابة الفلسفية. لم يبق لنا تعليقه على كتاب **في النفس** لأرسطوطاليس الذي ينسب إليه صوابًا على الأرجح، لكن في الكتاب الثاني من **كتاب المناظر**[2]، نجد تحليلًا نفسيًّا للإحساس. لا يحسّ المرء بشيء، بل بشيءٍ معيّن. الإحساس بالمحسوس هو إذًا إدراكٌ بالأمارات يتمّ فورًا ومن دون تفكيرٍ بالتمييز والقياس، على أساس علومٍ أولى. لا تتدخّل الذاتيّة إلّا بفعل تعدّد إمكانيات الإحساس. بصورةٍ خاصة، تتدرج الرؤية في إطار اثنين وعشرين معنًى (الضوء واللون والمسافة والموقع والحجم والشكل، إلخ.) تمنح الشَّيءَ

---

(1) انظر: R. Rashed, *«Al-Qūhī vs Aristotle: On Motion»*, ASP، 9، 1، 1999، صفحة 7-24.

(2) ثلاثة مجلدات، حققه عبد الحميد صبرة، الكويت، 1983.

معًا أو على نحوٍ منفصلٍ طابعًا جماليًّا. البشاعة ليست سوى غياب الجمال، أي غياب التناغم بين المعاني البصرية. وأخيرًا، لأنّ الإحساس شكلٌ من أشكال القياس العفوي، فقد حلّل ابن الهيثم أخطاء الرؤية بوصفها أخطاء مقارنة، أي كأخطاءٍ في التقدير الجمالي (إخفاء بعض المعاني لصالح معانٍ أخرى).

2. العلم والكوني

في الأمثلة التي رأيناها توًا، نلاحظ أنّ تجاوزات العلماء خارج مجالهم بالمعنى الحرفي للكلمة لم تردّ على تجاوزات رجال الدين على المسائل العلمية، سواءٌ أكان من قام بهذا التجاوز هاويًا أم أشخاصًا أكفاء. ومجالات الواقعي المرتبطة على هذا النحو بهذا النشاط الذهني أو ذاك ليست متماثلة. من غير الممكن إذًا توحيد مجمل عالم الفكر، ولا نستطيع إلّا وضع أبحاثٍ متنوعةٍ جنبًا إلى جنب. في هذا الصدد، وفي تجاوزٍ لمعارضة مناهج العرض، يحيل تنوّع المسائل التي تطرّق إليها الكندي - بكفاءةٍ علميةٍ كبيرةٍ عمومًا - إلى تنوّع المواضيع التي لا يستطيع الأديب التطرّق إليها فحسب، بل يتوجّب عليه ذلك للإبقاء على اهتمام جمهوره.

في معظم الأحوال، لا يكفي هذا التنوّع بذاته. وحدهم الفلاسفة يعتبرون أنّ من واجبهم توحيد الخاص تحت العام على نحوٍ تراتبي. لكن توجد أيضًا حالةٌ يتوحد فيها التنوع، لا بذاته، بل بالنظرة الملقاة عليه. وهذه الحالة، ربما الفريدة، هي حالة الفارسي أبي الريحان البيروني (362/ 973 - بعد العام 442/

1050). اشتهر البيروني بأنّه ألّف مائةً وأربعةً وعشرين كتابًا حول علوم عصره كلّها، وهو كذلك الوحيد الذي استفاد من الظروف الاستثنائية (انتقاله القسري إلى غزنة ومشاركته في حملات السلطان على الهند) ليتعلّم السنسكريتية ويكرّس كتابًا مدهشًا لوصف حضارةٍ غريبةٍ بالكامل عن حضارته[1]. لقد تمّت أيضًا الإشارة إلى أنّ أصله المتواضع الذي يعود إلى عائلةٍ فقيرة من الحرفيين، قد منحه حسّ الأعمال اليدوية المجسّدة، ما يمكن أن يفسّر تخوّفه من الصيغ العامّة الجوفاء. أخيرًا، منحته معرفته بالسنسكريتية إمكانية الاطلاع على وثائق نوعية تتضمّن مصادر معلوماتٍ مباشرة، وبصورةٍ خاصّةٍ انتقاءً أوسع لنتاج الهند في مجال الفلك، في حين لم يكن بمتناول زملائه إلّا ما تمّت ترجمته إلى العربية قبل قرنين من ذلك؛ وقد سمح له ذلك بإيراد فرضية آريابهاتا حول حركة دوران الأرض على نفسها لتفسير تعاقب الليل والنهار، وهي فرضيّةٌ أعفاها من بعض الاعتراضات، لكنّ الأمر انتهى به في نهاية المطاف إلى دحضها. لكن هنالك أيضًا معلوماتٌ غير مباشرة تسمح له بإدراج معطياتٍ شديدة التباعد مثل التصور الصيني للتسلسل التاريخي.

أعمال البيروني علميةٌ أساسًا، وهي تتجاوز الفلسفة في عدّة أحايين، لكن على نحوٍ عرضي فقط، باستثناء مراسلةٍ بينه وبين ابن سينا (370/ 980 - 824/ 1037) الذي يصغره سنًا، انتقد فيها من

(1) انظر: Bîrûnî, *Le Livre de l'Inde*، مختارات ترجمها عن العربية وقدّمها وعلّق عليها مونتي V.-M. Monteil، آرل - باريس، 1996.

وجهة نظره كرياضيٍّ وعالم فلكٍ مختلف أطروحات أرسطوطاليس الطبيعية (أحيانًا بصياغتها فحسب) التي يدافع عنها مراسله. كما كرّس عملًا لإحصاء أعمال أبي بكر الرازي، مظهرًا تعاطفًا مع خطوته الميدانية المتواصلة ومستعملًا عددًا من حججه ضد الأرسطوطالية، لكن داحضًا، كمسلمٍ صالحٍ، بعض الأطروحات القريبة من المانوية أكثر مما ينبغي. لم تتم يومًا معالجة علم الكون لديه معالجةً منهجيّةً، وقد قدّم لنا سيد حسين نصر لوحةً شاملةً له عبر تجميع العناصر المتناثرة في أعماله[1]. إنّه علم كون مؤمنٍ يدحض أزلية العالم؛ وقد بشّر بأنّ العالم قد مرّ بحقباتٍ متمايزة، عرفَت كلٌّ منها عملية تدهورٍ أدّت إلى نكبةٍ تستدعي إرسال الله لنبيٍّ جديدٍ ليدشّن حقبةً جديدةً، وقد فعل ذلك بسبب تآلفه مع الفكر الهندوسي وملاحظاته في الأنساب في آنٍ معًا.

الإبيستيمولوجيا لديه أكثر لفتًا للنظر بكثير. منهجه في علم الفلك نموذجي: «بدايةً، بعض المبادئ العامة حول المسألة المطروحة؛ ثمّ حلولٌ مختلفة يقترحها الهنود وبطليموس وعلماء الفلك العرب، وهو يقدّم ذلك كلّه ويحلّله تحليلًا نقديًّا استنادًا إلى مبادئ عامة يعلنها في البداية؛ ثمّ يقدّم أحيانًا ملخصًا للملاحظات السابقة الأكثر أهميةً أو الأكثر لفتًا للنظر بصدد الظاهرة المذكورة ووصفًا لملاحظاته الخاصة؛ أخيرًا، يختار أحد الحلول السابقة أو يقترح حلًّا خاصًّا به انطلاقًا من كلّ ما سبق. [...] هذا

---

(1) انظر: S.H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*، طبعة جديدة، نيويورك، 1993، صفحة 116-165.

العمل، ما دام يمكن نقله، مماثلٌ لما أنجزه بطليموس قبل تسعة قرونٍ في **المجسطي**: وضع تقليدٍ علميٍّ صارم، لكن من دون ابتكارٍ شاملٍ ذي أهمية، بمساعدة كلّ الأعمال السابقة وكلّ الأدوات الرياضية المتوافرة لعالم فلكٍ في عصرٍ معيّن»[1].

يمكننا اعتبارُ أنّه لم تكن لهذه الرغبة في التركيب مزايا فحسب. وبالفعل، ففي الوقت نفسه الذي كان فيه البيروني يجهد للتوافق مع نظام بطليموس، كان ابن الهيثم يفتح الدرب أمام مشاريع أخرى. في المقابل، وفي طرائق أخرى، مثّل ذلك تقدّمًا واضحًا. نرى ذلك في رسم الخرائط، إذ اقترح مؤلّفنا مناهج رسم مسقط كوكب لن نعثر عليها مجددًا إلّا بعد ستة قرون، في أوروبا، وبصورةٍ خاصّةٍ في الجغرافيا المحلية حيث كان وصف الهند الذي يغطّي جميع المظاهر الممكنة، يتميّز بوضوحٍ عن الإنتاج المعاصر حيث يخضع كلّ شيءٍ للتاريخ.

كيف وفّق البيروني بين التحقيق التجريبي والمنهج الرياضي؟ عبر خطوةٍ استدلاليّةٍ تخضع للمنهج الهندسي. هذا واضحٌ في العلوم «الدقيقة»، لكنّه أصعب في العلوم الإنسانية؛ هكذا، أسف البيروني في **كتاب الهند** لأنّه لم يتمكّن من تطبيق ذلك المنهج بالكامل:

لم يكن ممكنًا دائمًا هنا اتباع المنهج الهندسي المتمثّل في

(1) R. Morelon, «*L'astronomie arabe orientale entre le VIII^e et le XI^e siècle*», in R. Rashed (dir.), *Histoire des sciences arabes* مصدر سبق ذكره، المجلد الأول، صفحة 68 و69.

الاستدلال بما سبق، وليس بما سيلي. يمكن إذًا أن يظهر في قسمٍ ما عددٌ مجهولٌ لن يتم شرحه إلا لاحقًا[1].

المادة الإثنية هي التي تحكم هذا التسامح. وبالتالي، حين عرض علم الفلك الهندي التزم الكتب التي جرى تطويرها على أساس الحسابات، لأنّها هي وحدها «تستنفد الأسباب»، ورفض التحدّث عن تلك التي تنتج من تأمّلاتٍ محضة. وقد امتدح الفلاسفة اليونانيين لأنّهم رفعوا شأن الفكر فوق الأسطورة ولام الهنود على أنّهم لم يقوموا بهذه الخطوة «دون الاشتغال بالبرهان الهندسي»[2]. كذلك، رأى في وفرة المترادفات، سواءً في اللغة العربية أم في اللغة السنسكريتية، عيبًا لا ميزةً: أفضل الأمور بالنسبة إليه على ما يبدو هو أن يكون في كلّ لغةٍ مصطلحٌ واحدٌ لشيءٍ واحد، بحيث يتم تجنّب المداورات لا الثرثرة فحسب.

إذًا، كلمة **تحقيق** لديه لها معنى «إثبات الوقائع»، ما يعارضه مع الاستعمال الصوفي والباطني الذي يستعملها إحالةً إلى «إثبات حقيقةٍ» متمايزةٍ عن الوقائع، بل ربما معارضةٍ لها. يوضح عنوان **كتاب الهند** أنّ الأمر يتعلّق بجرد (تحقيق) كل ما قيل عن الهند، سواءٌ «قبله العقل أم لم يقبله». ليس هنالك حكم قيمةٍ آخر، في كتابٍ علمي، إلّا على الواقع الفعلي.

العلم واحدٌ ولا يختلف من بلدٍ إلى آخر إلّا بأهميّة العناصر شبه العلمية ذات الأصل الشعبي التي تبقى مختلطةً بها. العرض

(1) كتاب الهند، مصدر سبق ذكره، صفحة 52.

(2) المصدر نفسه.

الموضوعي للمعتقدات، أيًّا كانت، يسمح بالمقارنة. ويحقّق البيروني هذه المقارنة على نحوٍ خاصٍّ بين الهنود واليونانيين، وكذلك بين اليهود والفرس والنصارى. إذًا، لم يعد الأمر يتعلّق بجمع الأقوال المأثورة في الحكمة، والتي تقدّم كغايةٍ بحدّ ذاتها، بل باستثمار الاقتباسات كشهاداتٍ على ما يمكن العقلَ البشري إنتاجه. تنبثق الصعوبة حين يجهد لعرض بعض مقولات الفكر الهندي للمقارنة مع الصوفية. من الواضح أنّه ليس لذلك من قيمةٍ إلّا القيمة الوظيفية، بهدف إتاحة المادّة لقارئٍ عربي. غير أنّ التحليل التفصيلي يظهر أنّه لا يمكنه الوصول إلى المظاهر[1].

(1) انظر: B.B. Lawrence, *«Al-Bīrūnī and Islamic Mysticism»*, *Hamdard Islamicus*، المجلد الأوّل، العدد الأول، 1978، صفحة 53-70.

الفصل 19

إتقان الفلسفة

يمكن تفسير تحفّظ بعض العلماء من الفلسفة بأنّها مالت حينذاك إلى أن تصبح موضوع محادثات مجالس. غير أنّ بعض أولئك الهواة لم يكونوا مجرّدين من المناقب. إنها على سبيل المثال حالة أبو سليمان السجستاني (توفي نحو العام 410/ 1019)[1]، الذي كانت تجتمع حوله - على الرغم من كونه مجذومًا.وأعور - الحلقة البغدادية التي حكى لنا عنها الأديب التوحيدي. كان السجستاني فارسيًّا، يعاني من مصاعب في التعبير، وكان يعارض بين الطابع «الانعكاسي» للنحو في لغته والطابع «التلقائي» في النحو العربي. كان بدايةً رجل إيمان، يدحض لاأدرية أبي بكر الرازي في الحياة الأخرى، بل يقال إنّه بدأ محاكمة العقل ضدّ إخوان الصفاء لصالح الوحي، مؤكّدًا تفوّق النبي ﷺ، **الرسول**، على الفيلسوف الذي **أرسل إليه** النبي ﷺ، وشاجبًا تباين الفلسفة التي تطغى على الطرق الدنيوية غير النافعة، بله المريبة. لكنّه درس مع ذلك «علوم الأقدمين»، وانتهى به الأمر

(1) انظر: *J.L. Kraemer, Philosophy in the Renaissance of Islam: Abū Sulaymān al-Sijistānī and His Circle*، ليده، 1986.

إلى أن تمّ وصفه بأنّه «منطقي»، ما أدى به إلى معارضة العقلانية المزعومة لدى المتكلّمين الذين تفسد خطوتهم العاطفية لصالح السلفية «معنى الرباني»، وإلى معارضة مزاعم الصوفيين.

إذًا، ينبغي أن تتوكّد الفلسفة في طموحها المزدوج إلى أن تكون أوجًا لمعرفة الإنسان والطبيعة والكون، وردًّا على المقتضيات الروحية.

1. الفلسفة والدين التقليدي

في مواجهة الثورة التي أتى بها الفارابي، وجد موقف الكندي - المتمثّل في اعتبار الفلسفة والدين منهجين متكاملين لبلوغ الحقيقة - ممثلًا آخر في شخص أبي الحسن العامري (توفي في العام 381/ 992)[1]. درس هذا الفارسي الفلسفة في مسقط رأسه خراسان مع أبي زياد البلخي (توفي في العام 322/ 934)، أحد تلاميذ الكندي. وقد أشاد بالاثنين، وعلى الرغم من - وربما بسبب - إقامته مرتين وجيزتين في بغداد، لم يعرف الفارابي ومدرسته. في المقابل، ارتبط بالتوحيدي الذي ذكره. وبسبَب أنّه عاش طويلًا في الريّ، فقد عرف ابن مسكويه. تراسل مع ابن سينا، ولم يكن هذا الأخير معجبًا به إطلاقًا. رفض العامري قطعيًّا «هذر» أبي بكر الرازي بقدر ما رفض ترفّع الإسماعيليين والباطنيين المسلمين عمومًا على الشريعة. يبدو أنّه اطّلع بنفسه على المصادر القديمة، تشير إلى ذلك ضروب التمجيد الإلهي التي قدّمها والتي

(1) انظر: E. K. Rowoson, *A Muslim Philosopher on the Soul and Its Fate: al-'Amirī's Kitāb al-Amad 'alā l-abad*، نيوهيفن، 1988.

نجدها في عددٍ من التمجيدات الإلهية اللاحقة عن الفكر الإسلامي: يدين له المأثور العربي بصورة إمپدوكليس[1] Empédocle أفلاطوني محدث!

تتجلى قرابته من الكندي على عدة مستويات. في الأسلوب العام للتطرق إلى مواضيع فلسفية (شروح للأورغانون ومعالجة موضوعات الطبيعيات والماورائيات) وإلى مواضيع علميةٍ متنوعة (الطب، البستنة، آداب السلوك) في آن. وفي سعيه إلى حلّ المسائل التي أثارها الفقهاء حلًّا فلسفيًّا (القدر المحتوم وحرية الإرادة؛ الرؤية والمرئي). وأخيرًا في أطروحاتٍ خاصةٍ، لا سيّما في تعيين فعل قيام الله بالخلق بوصفه شكلًا نوعيًّا للعلّة، يتمايز عن العلل الارسطوطالية الأربع الأخرى ويسمو عليها.

طمح العامري في كتابه **الإعلام بمناقب الإسلام**[2] إلى تحقيق أمرٍ فريد، دفاعٍ فلسفيٍّ عن الدين السلفي. إنه إذًا استباقٌ، على المستوى الإيديولوجي، لهذه الموجة الثانية من «إحياء السنة» والتي تجلّت على مدى القرن الخامس/الحادي عشر. وضع المؤلّف نفسه ضمن نظرةٍ مزدوجة: تفوّق السنّة على الفلسفة واحتواؤها لها، وتفوّق الإسلام السني على جميع الأديان الأخرى التي استعرض بعضها (على نحوٍ خاص اليهودية والنصرانية، وبصورةٍ ملحقة المزدكية) لإظهار أنّ الإسلام يحتلّ

---

(1) فيلسوف يوناني قبل سقراط (490-430 ق.م) (م).

(2) حققه أحمد عبد الحميد غراب، القاهرة، 1967. ترجم جزئيًّا في S.H. Nasr et M. Aminrazavi (dir.), *An Anthology of Philosophy in Persia*، نيويورك - أوكسفوررد، 1999، المجلد الأول، صفحة 136-159.

على الدوام مكانةً بين بين بالنسبة إلى المبالغات التي تميّز تلك الأديان. في رأي العامري، دعا نبيّ الإسلام كلّ إنسانٍ إلى الحكمة، أي إلى تشكيل رأيٍ بعقله المستنير، كي يستحقّ بذلك صفة المستبصر. لكنّ ذلك لا يعني أنّ الإنسان المتقدّم في العلوم معفيٌّ من الواجبات العملية للدين لصالح واجبٍ وحيدٍ هو توجيه الناس: «فإنّ مبدأ العلم للعمل، والعمل تمام العلم»[1].

ولكَون الهدف الرئيس يتمثّل في إصلاح الأخلاق، ينبغي أن تكون في الإنسان عادةٌ (يعتمد العامري لذلك صيغةً قديمةً متأثرةً بالسريانية: قنية) إراديةٌ تمامًا، تتطوّر من «اكتساب» إلى «اكتساب» ليرتفع فوق سائر البشر[2]: «وإن كان البرهان في الصناعة موجودًا إذا أخذت على ترتيبها الخاص لها في معرفة المنطق، الذي هو آلة في استقراء الطبيعة التي هي مراق، وفي معرفة النفس التي هي طلبة كل ناظر في علم ومتحقق بنحلة، كان الإنسان لآخر سيرته في هذا العالم، فلما صمدت النفس لها حركت الطبيعة على تأليفها وتوزيع الحالات المختلفة فيها، وأعطتها النفس بوساطة الطبيعة صورةً خصّتها بها ودبّرت أخلاطها وهيأت مزاجها، فظهر الإنسان في الثاني بشكلٍ غير الشكل الذي كان لأجزائه التي مردّها في آخر البحث إلى الهيولى بالقول المجمل. والكلام في هذا ذو شعبٍ وذوائب، ثم إن الإنسان في

(1) الإعلام بمناقب الإسلام، مصدر سبق ذكره، صفحة 78.

(2) انظر J.-C. Vadet, «*Une défense philosophique de la Sunna: les Manāqib al-islām d'al -'Āmirī*», REI, XLII، 2، 1974، صفحة 261 وما يليها.

معارفه التي يترقّى في درجاتها يجد لنفسه قنيةً ليست كسائر القنيات، وهيئةً ليست لجميع الهيئات، أعني الحكمة التي هي علم الحق والعمل بالحق.»[1] توضع العلوم الإسلامية والعلوم اليونانية في مخطّطٍ تدريجيٍّ واحدٍ حيث تبدأ الروح بالإحساس، محاولةً الانتقال إلى الإدراك والوصول إلى التخيّل الذي يجمع الإحساس والإدراك معًا: السنّة النبويّة والطبيعة تنتميان إلى العالم المادي، في حين تنتمي الإلهيّات والكلام إلى عالم العقل وتنتمي الرياضيات والفقه (التعبير عن مثال النبي ﷺ) إلى مجال الخيال؛ علم الكلام هو أداة ثلاث طرائق دينية، المنطق هو أداة ثلاث طرائق دنيوية. يمنع تنوّع المعرفة نفسه من الاعتقاد بإمكانية أن تجتمع في شخصٍ واحد، كالإمام عند الشيعة، وينبغي أن تُكتسَب تدريجيًّا، ما جعل العامري يستعرض المقولات الأرسطوطالية العشر. لكنّ هذا التفحّص مشروطٌ بالمفترض الذي ينصّ على أنّ العلوم الدينية هي الأكثر نبلًا بهدفها المتمثّل في الحصول على بركة الخالق، عبر ارتباطها بالمصلحة العامة ولأنّنا يمكن أن نبني عليها العلوم الدنيوية لا العكس، وذلك لكونها ذات استلهامٍ ربّاني.

هل نجد هنا حقًّا مناغمةً بين الفلسفة والسنّة؟ نستطيع أن نشكّ في ذلك، على الرغم من الجهود التي بذلها فاديه لمقارنة صيغ المؤلف المسلم بصيغ السكولاستيّين النصارى. ينتابنا

(1) أورده التوحيدي في كتابه مقابسات، ترجمه فاديه، مصدر سبق ذكره، صفحة 268-269.

الإحساس بأنّ خطوة العامري لم تمضِ إطلاقًا أبعد من استعمال مصطلحاتٍ بعينها. بالنسبة إليه، يتعلّق الأمر قبل كل شيءٍ بالعثور على الحقيقة الإسلامية، وحتى على حقيقةٍ إسلاميةٍ نوعية، حقيقة السنّة الحنيفة. هكذا، أسلوبه في التعبير، على الرغم من اللغة الفلسفية، يخضع في نهاية المطاف لنفس قواعد لغة الفقهاء ورجال الإفتاء: «يقدّم النص انطباعًا بالوضوح على حساب تشتُّتٍ للمادة. المفاهيم المنظّمة والناظمة للفكر غارقةٌ في مسائل فرعيةٍ وأشكال دحضٍ أو تأكيدٍ في تطوراتٍ يسيطر عليها الحساب والهندسة. [...] نستأنف بنبرة اليقين الضاغط لأطر الفكر والمفاهيم والتعريفات وتقنيات التحليل والعرض التي يرفضها تحديدًا أولئك الذين يتوجه إليهم البرهان»[1] (محمد أركون).

2. الحكمة البشرية والنبوّة

يتعزّز الإحساس بأنّ اللبوس الفلسفي لكتاب **الإعلام بمناقب الإسلام** موضوعٌ حصريًّا في خدمة منظومةٍ أخلاقيةٍ، عبر قراءة نصٍّ آخر للعامري هو **فصول في المعالم الإلهية**[2]، وهو النصّ الوحيد المحفوظ له والذي يمكن أن يشبه عرض نظامٍ فلسفي. إنه إطنابٌ (شرح) لكتاب *Liber de causis* (الذي هو نفسه

(1) M. Arkoun, *«Logocentrisme et vérité religieuse dans la pensée islamique d'après al-I'lām bi-manāqib al-Islām d'al-'Āmirī»*, SI, XXXV، 1972، صفحة 26-27 و33.

(2) حققه سحبان خليفات، رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، عمان، 1988، صفحة 361-379.

تلاعبٌ بكتاب **عناصر اللاهوت** لبروكلوسس) يقع في خطّ الكندي. فهو يقبل المخطط الأفلاطوني المحدث العام، لكنه خالٍ من تفاصيل عملية الفيض. في المقابل، يتوقّف العامري عند أقنوم النفس، الوسيط بين العالم السماوي والعالم الأرضي، مع ما يتضمّنه ذلك على الصعيد الأخلاقي.

نجد موقفًا مشابهًا عند ابن مسكويه (توفي في العام 421/ 1030). دراسته عن الأخلاق[1] هي من دون أدنى شكٍّ عمله المركزي، تصبّ فيه عدّة نصوصٍ تعالج إمّا الماورائيات (**في النفس والعقل**؛ **في العقل والمعقول**...) أو مواضيع أخلاقيّة محدّدة (**في اللذة**؛ **في السعادة**...). وقد تعاطى بكثرةٍ مع أعمال أبي بكر الرازي، مثلما يشهد على ذلك التوحيدي، وتنبثق المسائل التي نقلها إلى هذا الأخير، وهي أصل دراسةٍ خاصّة، جزئيًّا من أوساطٍ طبيّةٍ متأثّرةٍ بالروح العلموية؛ لكنّ ابن مسكويه، على عكس تلك الأوساط، اختار الدرب الأفلاطوني المحدث الذي كان حينذاك درب الغالبية العظمى من الفلاسفة، من دون أن يمنعه ذلك من اللجوء هنا وهناك إلى تفسيراتٍ للآليات العقلية عبر ضروب وصفٍ أراد المؤلّف أن تكون تشريحية. وقد شجّعته على خياره فكرة الاتفاق الأساسي بين المعلّمَين الاثنين في هذا المجال، أفلاطون وأرسطوطاليس، على الرغم من تباين نظرة كلٍّ منهما، أحدهما «نحو الأعلى» والآخر «نحو الأسفل».

(1) انظر أعلاه، الفصل الأول، العنوان الفرعي 3ج والفصل السابع عشر، العنوان الفرعي 3.

قدّم ابن مسكويه حصيلةً لرؤيته الأُمورَ في كتابه **الفوز الأصغر**[1]، وهو كتابٌ يتوافق أسلوبه والمصطلحات المعتمَدة فيه مع رغبة المؤلّف في التوجّه إلى جمهورٍ يتجاوز الاختصاصيين، لكن من دون الوقوع في التبسيط. يتضمّن الكتاب ثلاثة أجزاء: في إثبات الصانع؛ في النفس وأحوالها؛ في النبوّات. إنّها، وفق المؤلّف، المسائل الثلاث التي تضمّ العلوم جميعًا وتحتوي جامع أمثلة الحكمة[2]، موضوع الوحي الذي يقدّمه الأنبياء وغاية بحث الحكماء. النبوّة، ذروة الكتاب، مقدَّمةٌ عبر إثبات «النظام في مراتب موجودات العالم واتصال بعضها من بعض وببعض»، بنيةٌ نجدها في الإنسان وهو عالمٌ صغير. إذًا، تجتمع الحواس الخمس في «الحسّ المشترك» الذي يتلقّى الأشكال المتأتية منها ويسمح بالارتقاء إلى التخيّل، ومن هناك إلى الذاكرة والفكر، والفكر وحده خاصٌّ بالإنسان. وهو ما يجعله «يتصور بحقائقها الأشياء وتلك الحقائق [التي] هي أبدية الوجود غير داخلة تحت الكون والفساد ولا تحت المدة والزمان لأنها بسائط». الأمر يتعلّق هنا بـ«غاية شرف الإنسانية». وفي ما وراء ذلك، لا يوجد سوى منزلتين: إمّا الإدراك الحدسي للأفكار، وإمّا تلقّي هذه الحقائق التي «تنحط إليه لاتصالها»[3]، أي كأشباهٍ صحيحةٍ أو كرموزٍ ينبغي تفسيرها. هنالك بالضرورة اتفاقٌ بين المنزلتين؛ هكذا، فمن يتلقى أشياء العقل الهابطة نحو القدرة التخيلية، ومن ثمّ المغلّفة بأشكالٍ

---

(1) حققه صالح عضيمة، ترجمه أرنالديز، تونس، 1987.

(2) المصدر نفسه، صفحة 11.

(3) المصدر نفسه، صفحة 80.

مادّية، يتعرّف فيها على ما كان يبحث عنه ويخضع له، حتى إن لم تكن دائمًا مدركةً تمامًا.

العقل كملك. يمكن أن نخضع له بمجرد الاعتراف بتفوّقه أو بسبب حيله، غير أنّ معاصري النبي محمّد ﷺ فهموا باستعدادهم الداخلي ما يبرر سلطته، وهي علامةٌ لا تنتقل بالتقاليد لكنّ تفاني المعنيّين بتلك السّلطة برهانٌ عليها. أمّا أولاء الذين يتّهمون الأنبياء بالكذب، فلا يفعلون بذلك سوى إظهار ميل الإنسان المتكرّر للعدول عن أمرٍ بحجّةِ سوء الاختيار.

إذًا، كرّس ابن مسكويه نفسه لتحديد موضعٍ لنظريته في المعتقدات المشتركة. وقد برّر بمقارنةٍ تشريحيةٍ فكرة أنّ الحلم الصادق جزءٌ من النبوّة. كما ذكر الكهانة بتأثير حركة الأجرام في التاريخ الإنساني، «إنّما يكون ذلك في ساعةٍ قصيرةٍ من الزمان لسرعة تبدّل الاشكال في الفلك وكثرة حركاتها المختلفة»[1]. هكذا اعتقد ابن مسكويه أنّ الكهانة ليست ممكنةً إلّا في حقبات الأنبياء وقبيل مجيئهم، وهي تُظهر قصور الكهنة. ميّز النبيَّ المكلّف برسالةٍ (الرسول) من النبيّ غير المكلّف بمثلها (النبي)، فوصف عند الأوّل نزول وحي أعلى القدرات إلى الحواس التي يتشارك فيها الإنسان مع الحيوان (البصر والسمع)، لا بل أدنى من ذلك لأنّ القرآن يتحدث عن الوحي ﴿...مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾ [الشّورىٰ: 51]، وهي عمليةٌ تستثير الخشية، ثمّ الراحة واليقين، وأخيرًا الرغبة في الفعل للإشارة إلى «الدرب» (الشريعة).

(1) المصدر نفسه، صفحة 87.

لكن تبقى مثل هذه العلامات نظريّةً محضة. هنا يكمن الفارق الكبير بين ابن مسكويه والعامري. فالأوّل لم يسعَ إلى جعل مخططه الفلسفي يتزامن مع وقائع قائمة. في العمل المذكور، لم يتحدّث عن محمّدٍ ﷺ ولا عن مفاهيم ربطها الفقه الإسلامي به: المعجزة كبرهانٍ على صدقيته والعصمة، وفي كتابه التاريخي - الذي عرّف الغرب به - لم يتوقّف عند الأنبياء كأشخاص. بل إنّ ذلك هو ما يميّز مكانته في التأريخ المكتوب بالعربية: «كل ما يعود للإعجاز ولا يعود للتدبير البشري فحسب مستبعدٌ من السرد»، هذا ما يلاحظه محمّد أركون[1] الذي يميل إلى تفسير هذا الأمر بانتماء المؤلّف إلى «إنتلجنسيا مرتبطةٍ ارتباطًا قويًّا بالموروث الإيراني، مشغوفةٍ بالخطاب الأخلاقي وبالعلم المعياري»[2]. يتّخذ التاريخ حينذاك مظهر تعبيرٍ عن الحكمة الخالدة. بالتالي، يتمّ تعريف النبي بصفاتٍ نوعية، أخلاقيةٍ على نحوٍ أساسي، تميّزه من الكاهن ومن النبيّ المزيّف. من هنا أيضًا عدم اهتمام ابن مسكويه بالصراعات العقيدية - على الرغم من انتمائه الصريح إلى الشيعيّة - لأنّ المهم بالنسبة إليه هو «استعداد مجموعةٍ لإحياء المدينة الفاضلة»[3].

يتّخذ الدين حينئذٍ مظهرًا متجردًا من الماديات: توضع العبادة في خدمة تضامن المجموعة؛ الله نفسه هو على نحوٍ

(1) M. Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh philosophe et historien*، باريس، 1970، صفحة 318.

(2) المصدر نفسه، صفحة 331.

(3) المصدر نفسه، صفحة 343.

أساسيٌّ ضامن القيم الفكرية والأخلاقية؛ يتمّ تبرير إعلان الإيمان الشيعي باستمراريته مع المواقف الفلسفية، ويتمّ تقدير الأئمة بسبب استعدادهم العقلي لتلقّي العلم النبوي. هنالك بالتأكيد مقاطع يخضع فيها المؤلّف للموروث، لا سيّما في ما يخصّ الأخرويات، ويعترف بمحدوديّة العقل في مواجهة ما يعود لـ«فعل الرحمة» وحده، لكنّ ذلك لا يلزِم إلّا شخص المؤلّف، وتأثيره ضعيفٌ في مخططه الفكري. وهو مخطّطٌ يعاني، فضلًا عن ذلك، من طابع الهواية الذي يسِمه. وبالفعل، في مواجهة الفلسفة، يبدو ابن مسكويه «معتمِدًا لموضوعات» (أرنالديز) فقط.

3. جهد التركيب عند ابن سينا

لم تأتِ الاعتراضات الرئيسة على أناسٍ مثل العامري أو ابن مسكويه من خارج عالم الفلسفة. فبقلم أبرز ممثليها، الفارسي (الطاجيكي) ابن سينا (370/ 980 - 429/ 1037)، المعروف في الغرب باسم Avicenna، نجد أقسى الأحكام تجاههم. لا يمكن تفسير تلك المعارضة من دون ربطها بمسألةٍ أخرى تتّصل بدوافع المفكرين الناطقين بالعربية ممَّن اختاروا الامتياز الممنوح للموروث اليوناني.

ابن سينا هو أحد المفكرين المسلمين النادرين ممن تركوا للخلَف سيرةً ذاتية، أكملها مريده الجوزجاني ونقلها عددٌ من المؤلفين عن تراجم سيَرية[1]. إنّها سيرةٌ معظّمةٌ حقيقية، تصف

(1) انظر: W.E. Gohlman, *The Life of Ibn Sīnā*، ألبانيا، 1974.

بمجاملةٍ وابتسارٍ الاستعدادات وقدرة الاستذكار واتساع مدى معارف الفيلسوف - العالِم. صحيحٌ أنّ هذه السيرة تسمح بظهور ملامح بشريةٍ جدًّا، مثل شهوته الجنسية، لكن عرضًا. كذلك، يكمل إكمالًا مفيدًا نشر نصٍّ كان يبدو ثانويًّا قبل فترةٍ وجيزةٍ هو **رسالة إلى الوزير أبي سعد**[1]، وكذلك نشر نصوص ملحقةٍ تلك السيرة. إنها سلسلةٌ من الردود على مواضيع بالغة الدقّة (الجسمانية واللانهاية والاستمرارية والجوهري...)، تمّت معالجتها كما يقول لنا ناشرها ميشو J. Michot «بحرصٍ على احترامٍ صارمٍ للمنطق وفي الآن عينه برغبةٍ في عرض البراعة الفكرية الأكثر إبهارًا»[2]، وتقدّم فضلًا عن ذلك الرغبة في إعلامنا إعلامًا واسعًا حول مسيرة الفيلسوف الشاب والوسط الذي صادف أن واجهه. طالب ابن سينا في هذه النصوص الوزير بحكمٍ لصالحه في مواجهة فيلسوفٍ آخر، لا لجعل الحقيقة تنتصر بل للحصول بمفرده على المزايا المادية لممارسة الفلسفة لدى هذا الراعي.

التظلّم الأساسيّ الموجه ضدّ الخصم هو قلّة احترامه للمنطق، ولجوؤه المستمر إلى أفكارٍ يعتقد أنّها «بديهيّة». نحن إذًا أمام أوساطٍ اجتماعيةٍ مثقّفة (سواءٌ بين الأعضاء البغداديين من مدرسة الفارابي أم في إيران نفسها)، تضمّ أناسًا متفاوتين في تأهيلهم، لكن يفترض فيهم أن يعودوا جميعًا لمقتضياتٍ متماثلةٍ

(1) حقّقه وترجمه وقدّم له وعلّق عليه ميشو J. Michot، بيروت 2000.

(2) المصدر نفسه، صفحة 6.

منهجيًا. يطلب ابن سينا حرفيًّا فتوى لصالحه لأنّه الأكثر كفاءةً في هذا المجال. بالنسبة إلى شخصٍ يعرف جيدًا الشريعة، كما هي حاله، هذا أمرٌ ذو دلالة: كلّ شيء، بما في ذلك العلوم الدينية، ينبغي أن يوجّه نحو هذا المثل الأعلى من الصرامة، أي المنطق الموروث من اليونانيين. ومثلما يلاحظ ميشو، «ما يلفت النظر على نحوٍ خاص، ليس أنّ ابن سينا يعترف لهذا العلم بأهميةٍ مركزيةٍ تمامًا فحسب، بل أنّ هذه الأهميّة هي بالنسبة إليه شأنٌ تراودني نفسي في أن أسميه «وجوديًّا»، لا بل «دينيًّا»»[1]. في مقدمة **المنطق** في كتابه الكبير **الشفاء**، أعلن ابن سينا أنّه ينبغي عدم الاكتفاء باكتساب هذا الفنّ على نحوٍ شامل، بل ينبغي أيضًا تطبيق قوانينه في كلّ الظروف، لا بل على نحوٍ متكرّر بالنسبة إلى موضوعٍ واحد، مثلما يفعل محاسبٌ يعيد حساباته حرصًا على عدم ارتكاب أيّ خطأ. هنالك إذًا رفضٌ مطلقٌ لكلّ فطرانيّةٍ أو عفويةٍ في المجال الذهني، لولا أنّ المصطلحات التي يعتمدها تبدو وكأنها تمثّل كفاءته الخاصة كعلامةٍ على اصطفاءٍ إلهي، يمكن مقارنته بمعنًى ما بالكفاءة التي يتمتّع بها النبي ﷺ. وفي نصٍّ آخر، **الحكمة المشرقيّة**، قدّم روايته للمسار الذي اتبعه: لاحظ أنّ متبنّي البحث قد اختلفوا حول عددٍ من المواضيع، وذلك يعود بصورةٍ أساسيةٍ للنقص الشخصي لديهم (الروح المتحيّزة، العادة، الإهمال...) في حين أنّه هو نفسه تمثّل هذه المسائل بسرعة، لكنّهم ينسبون أنفسهم جميعًا إلى أرسطوطاليةٍ، فاستنتج أنّه ليس

(1) المصدر نفسه، صفحة 68.

هنالك سببٌ لخلق انشقاقاتٍ، لكنّه اضطر إلى تصحيح الأخطاء، عاملًا على قدر الإمكان وفق روحٍ توفيقية[1].

هذه الصيغة الأخيرة هزليّة، إذا ما فكّرنا في الفظاظة التي يعبّر فيها ابن سينا عن ازدرائه لمعظم محادثيه، لكنّها تمتاز بأنّها تجعلنا نفهم لماذا يتحدّث كاتبها عن عدّة أشكالٍ لفكره، واصفًا أحد هذه الأشكال بأنّه «حكمةٌ مشرقية». يدفع مصطلح «مشرقي» إلى التفكير في نوعٍ من الباطنية (وهي نظريةٌ طوّرها على نحوٍ خاص كوربان). في الواقع قام ابن سينا - وهو يعود على الأرجح إلى أصوله في شرق العالم الإسلامي آنذاك، وبالتضاد مع فلاسفةٍ آخرين أدنى مستوًى يقيمون في بلاد الرافدين أو في إيران الغربية - بتمييز الأعمال التي اضطرته الظروف إلى أن يناقش فيها مكامن الخلل عند محادثيه ويقدّم لهم توضيحاتٍ يستطيع فيها - وقد نال أخيرًا الأمان الماديّ - التعبير عن الفلسفة وفق طابعها نفسه.

أمّا بصدد كتابته لسيَرٍ ذات طابعٍ أسطوري (حي بن يقظان، رسالة الطير، ...)، فيمكن تفسير ذلك بالصعوبة التي واجهت الفلاسفة في دفع الجمهور العريض لإقرار أنّ الجهل بالمدى الحقيقي للفلسفة هو وحده ما يدفع للنظر إليها بريبة. ولئن كان ابن رشد قد أظهر لاحقًا بوضوحٍ - ليتجنب كل انحرافٍ في جهده الهادف لإظهار أنّ الفلسفة أكثر ضمانًا من الدفاع - أنّها تفترض تأهيلًا شاقًّا، فقد فهم ابن سينا، من جانبه، أنّ تقديم مثل هذه المقتضيات بفظاظةٍ للإنسان العادي سوف يصدمه. هكذا طوّر

(1) ذكر في المصدر نفسه، صفحة 90-93.

جنس «المجاز»، لاويًا بذلك الفكرة الأفلاطونية عن «الأسطورة» التي ستصبح مجرد «حكاية». لدينا برهانٌ واضحٌ على ذلك في نصٍّ كتب بالفارسية، يفسّر فلسفيًّا الحكاية التقليدية حول معراج النبي محمّد ﷺ[1]. النصف الأول من الكتاب مكرّسٌ لملخّصٍ لفلسفته، مثلما يمكننا العثور عليها في الكتب الكبيرة مثل **الشفاء** أو **الإشارات والتنبيهات**[2]، لكنّ النصف الثاني يستعيد جملةً جملة الحكاية التقليدية عبر إتباع كلٍّ منها بصيغة «أي أنّ...»، وإطالتها باستعادة العرض الباطني الأول نقطةً نقطة. من هنا الخلاصة المصوغة بوضوح: «وحده العاقل يستطيع التمتّع بظاهر هذه الكلمات»، وذلك ردًّا على جملةٍ من المقدّمة تبرّر النصّ بطلب صديقٍ له بأنْ يشرح الحكاية بأسلوبٍ عقلاني. على نحوٍ عامّ، لا تخصّ حكايات ابن سينا إلّا رحلة مغامرة النفس العاقلة، الغاطسة بدايةً في الجسم ثمّ المستيقظة على وعي الوجود، والتي تجد الخلاص نحو التحقّق الفكري عبر صراعٍ ضدّ المادة، وتستطيع العودة من هذا التحقّق لتشارك في عالم المادة، إذ إنّها لا تتحرّر تحرّرًا كاملًا إلّا بالموت.

---

(1) انظر P. Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sīnā)*، فيلادلفيا، 1992.

(2) انظر ابن سينا، الشفاء، Avicenne, *La Métaphysique du Shifā'*، تقديم وترجمة وتعليق جورج شحاتة قنواتي C.G. Anawati، باريس، 1978 و1985، مجلدان؛ Avicenne, *Le livre des directives et remarques*، ترجمته وقدمت له وعلّقت عليه آن ماري غواشون A.-M. Goichon، بيروت - باريس، 1951.

إنّها المسألة المشتركة في الفلسفة كلها، حول ضرورة التحدّث إلى كلّ شخصٍ وفق نمط اللغة الذي يستطيع فهمه. في مقطعٍ من دراسته عن **إثبات النبوة**، قارن ابن سينا صراحةً بين رموزِ الأنبياء ورموز الفلاسفة الراغبين في احترام التقيّد بالسرّ. ومضى إلى حدّ الزعم أنّ أفلاطون قد لام أرسطو على أنّه لم يفعل ذلك. من جانبٍ آخر، لئن كانت دراساته في المنطق تدفع تفصيل التحليل إلى مدًى أبعد بكثير مما يفعله نموذجها الأرسطوطالي (وتستغلّ لتحقيق ذلك على سبيل المثال قرب الفارسي من اليوناني على عكس العربي)، فهو على مثال الفارابي أجمَل في بحثه كلّ أشكال التعبير الأدنى[1]، لا سيّما البلاغة التي التقط خاصّيتها التقاطًا ممتازًا، إذ تضمّ في الوقت نفسه إمكانية التناقض وقرار الاقتناع، وتدمج - لكن على سبيل الطرفة فقط - الإدراك العقلاني للمعطيات الأولى وسيادة المظهر الجماعي وطابع أحكامه الغريب والقابل للتعرف عليه في آن، وخليط الذاتية والموضوعية، إلخ[2].

يمكن إذًا الاعتقاد أنّ فكر ابن سينا قد تميّز في نظره بكمال تعبيره عن حقيقة الأرسطوطالية من جانب، وبقدرته الإدماجية، لا سيّما على الصعيد الديني، من جانبٍ آخر.

---

(1) انظر أعلاه، الفصل الخامس عشر، العنوان الفرعي 2أ.

(2) انظر: M. Aouad, *«Définition du concept de loué selon le point de vue immédiat dans la Rhétorique du Šifā», Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*، مصدر سبق ذكره، صفحة 409-452.

أ. استكمال النظام الفارابي

على الرغم من وعي ابن سينا لتفوق الإرث اليوناني، ولا سيّما أرسطوطاليس، ، فهو لم يقرأه قراءةً ساذجةً بالمطلق. وهو يدين لسابقيه الناطقين بالعربية، الذين صحّحهم تدريجيًّا، ووصل إلى فهم ماورائيات أرسطوطاليس عبر الفارابي[1]، المفكّر الوحيد في حضارته الذي كان يستحسنه بلا تحفّظٍ تقريبًا. لقد استأنف إذًا فكرة الفيض، وهي عقيدةٌ واسعة الانتشار حتى خارج الفلسفة، وفكرة الطابع المنفصل للعقل الفعّال. لكنّه دفع التحليل إلى مدًى أبعد بكثير، فوضّح عددًا من التفاصيل التقنية، فضلًا عن عدّة نقاطٍ عقيدية.

ينبثق تصوّره للكوني، على نحوٍ شبه مؤكّد، من تعليم أبي هاشم الجبائي[2]: كلّ مفهومٍ يعرّف ذاتًا، أي حقيقةً ذهنيّةً تتميّز عن غيرها من الحقائق بسماتٍ خاصّةٍ بها. عبر عملية التجريد، يتعرّف العقل على هذه الذات عند الأفراد ويعبّر عنهم تعبيرًا صحيحًا، باستثناء تعبيره عن فردانيّتهم نفسها.

ما إن نفكّر تفكيرًا جليًّا في ذاتٍ ما، حتى تسمح ميزاتها بتنحيتها. يصحّ هذا الأمر خصوصًا على ذات النفس، على الرغم من أنّها متّحدةٌ بالجسم. يلاحظ ابن سينا أنّه تمّت مقاربة النفس

---

(1) انظر: A. Bertolacci, «*From al-Kindī to al-Fārābī: Avicenna's Progressive Knowledge of Aristotle's Metaphysics according to his Autobiography*», ASP، 11، 2، 2001، صفحة 257-295.

(2) انظر أعلاه، الفصل الرابع عشر، العنوان الفرعي 2.

على الدوام في علاقتها (بالإضافة) بشيءٍ آخر في حين ينبغي تعريفها في ذاتها. هذا ما نعرفه في الصورة الشهيرة عن «الإنسان الطائر»، أي الكائن الذي ليس لديه أيّ إحساسٍ لكن لديه «يقين وجوده» (ثبوت أنيته)، وهو شكلٌ من الكوجيتو[1] اللاشخصي، يموضع علم النفس على ملتقى الطبيعيات والماورائيات. بالتالي، يمكن تأكيد أنّ النفس والجسد يمثّلان ذاتين متمايزتين.

النفس[2] جوهرٌ بسيط، لامادي ومنفصل، يخلقه الله عبر «واهب الصور» - العقل الفعّال - وهي لا تبدأ في الوجود إلّا حين يكون جسمٌ ما مستعدًّا لتلقيها. النفوس البشرية ليست متمايزةً نوعيًّا بعضها عن بعضٍ، لكنّ الطبائع، التي تضاف إليها، هي التي تفردنها. الصلة بين النفس والجسم هي صلة «العلاقة» التي تحترم تفرّد كلّ شخص، لكنه نمطٌ خاصٌّ من العلاقة التي لا تطبّق على النفس إلّا بعد أن تتفردن هذه النفس. وعلى الرغم من قبول ابن سينا لتعريف أرسطوطاليس للنفس، فقد حوّله عبر اعتماده الحرفي لمصطلح **الكمال** العربي الذي يترجم كلمة *entéléchie*. النفس هي ما يستكمل النوع (المادة) عبر فردنته في جسمٍ يمنحه شكلًا (الاختلاف النوعي البسيط). الجسم إذًا أداةٌ تُمنح للنفس لتنجز كمالها الخاص، وهي أداةٌ تستطيع النفس بالتالي التخلي عنها لأنّ الإنسان يتماهى مع نفسه. والنشاط الجسمي هو الذي يؤسس لعدم قابلية فصم الرابط بين النفس والجسم، وبالتالي وحدة الشخص.

---

(1) عطفًا على مقولة ديكارت الشهيرة: أنا أفكّر إذًا أنا موجود Cogito (م)

(2) انظر: M. Sebti, *Avicenne. L'âme humaine*، باريس، 2000.

تشعر النفس بـ«ارتباطِ» بجسمها، وانفصالٍ عن أيّ جسمٍ آخر، أي أنّها تعي ذلك، وتؤثّر بالتالي فيه. يتطوّر العقل تدريجيًّا، عبر ممارسةٍ مستمرةٍ (تتعلق مع ذلك باستعداداته الخاصة)، من العقل المادي إلى العقل المكتسب، ويبلغ درجاتٍ متباينة وفق الأفراد، ما يحدّد مصيرهم بعد الموت. لكنّ النفس جوهرٌ روحيٌّ متمايزٌ عن قواها التي يمكن أن تتطلّب أو لا تتطلّب أداةً لتتجلّى. هذه القوى محصيّةٌ بأسلوبٍ تجريبي، كما لدى أرسطوطاليس؛ غير أنّها لا تتمايز وفق وجهة نظره البيولوجية، بل وفق منظورٍ أنطولوجي، بالأسلوب الأفلاطوني المحدث. ولأنّ النفس شكلٌ معقولٌ ولامادي، فقواها العمليّانيّة ملحقةٌ بذاتها، أي أنّ النفس لا تفعل «على نحوِ جوهري»، بل على طريقة شيءٍ يضاف إلى ذاتها. يقدّم ابن سينا إذًا تمييزًا بين الذات والوجود والفعالية.

تحتاج النفس إلى المعطيات المحسوسة لتلقّي الأشكال المدركة. لتفسير كيف يكون لجوهرٍ لاماديٍّ منفذٌ إلى المحسوس، يستعيد ابن سينا نظرية الفارابي عن الوسائط - وهي نظريةٌ لها حكايةٌ كاملة؛ من تمييز أفلاطون بين الإحساس والإدراك، عبورًا بعقيدة جالينوس عن القوى المتموضعة في المخ، وصولًا إلى تصنيفٍ لسبع حواسَّ داخلية: مخيلتان (تحفظ إحداهما صور المعطيات المحسوسة والأخرى تركّبها)، والفكر، والذاكرة، والقوة النظرية، والقوة الإنتاجية، والقوة التقديرية - ويضيف إليها الحس المشترك. الإحساس موصوفٌ انطلاقًا من قوة الإحساس، المنظور إليها من زاوية قدرتها على التأثّر بالمحسوس. قدرته على التجريد لا تزال ضعيفةً جدًّا ولا تفعل سوى التحضير لنيل المفهوم

الكوني، وهو مفهومٌ يتلقاه عقل الإنسان من الخارج (يمنحه إياه العقل الفعّال) ولا تتموضع في نهاية سلسلةٍ من التجريدات المتتالية. كما أنّ الهدف الأوّل للإحساس ليس النوعية المحسوسة نفسها، بل تأثير النوعية المحسوسة في العضو. لا يمكن الإحساس حقًّا بشكلٍ ما إلّا حين ينطبع في الحسّ المشترك، وهو الوحيد القادر على إجمال الانطباعات المتتالية. على العكس من ذلك، لا يمكن إدراك الإحساسات المشتركة (الحركة، العدد، إلخ.) إلا عبر الوسيط الخاصّ بكلّ حاسّة. الحس المشترك مبطّنٌ هو نفسُه بالمخيّلة المحفوظة التي تحفظ الانطباعات المتلقاة عبر الحس المشترك، من الخارج والداخل بالمقدار نفسه. أمّا المقاصد غير المحسوسة المنبثقة من الأشياء، فيتم فهمها إمّا بمعطًى غريزيٍّ أو بالتجربة، بالقوّة التقديرية، وتحفظ عبر قوّتي الحفظ والتذكّر. تتمتع المخيلة، أو القوّة المكوّنة، بمرتبةٍ رفيعةٍ لأنها تستطيع، وقد تحرّرت من تشتّت الإحساس، فصل النفس عن المحسوس. إنّها تتمثّل إذًا في عكس أشكالٍ متباينة المصادر وإحيائها، تنتمي إلى مرتباتٍ أنطولوجيةٍ متمايزة: أشكال محسوسة، عقلية، سماوية، وهي ضروريةٌ للعملية العقلية عبر السماح بمباشرة حركة مراجعة الذات والتأمل الذي يهيّئُ النفس للتفكّر. المخيّلة هي الوسيط الضروري بين الخاصّ الذي لا يمكن إلّا لجوهرٍ محسوسٍ إدراكه، وبين الكوني، الذي لا يبلغه إلّا جوهرٌ لامادي. كما أنّها هي التي تسمح للنفس بالتأثير في الجسم (ومن هنا أهمية النفسي - الجسمي في الطب). أخيرًا، ولأنّه يوجد توافقٌ بين الأشكال المدركة المتواجدة في العقول السماوية

والأشكال المتواجدة في مخيلة النفوس السماوية، فحين تنطبع هذه الأخيرة في مخيلة الإنسان ليشعر بها في الحس المشترك (وهي الحالة على نحوٍ خاصٍّ عند الأنبياء)، يمكن تدوين الأشكال المدركة بلغةٍ يستطيع الجميع فهمها. يوحّد العقل العملي نشاط القدرات المحسوسة، في حين يؤمّن العقل النظري تلقّي المدركات انطلاقًا من العقل الفعّال. هذان العقلان مترابطان، ويُنقص نشاط أحدهما نشاط الآخر.

تتمثّل الميزة الأساسية لهذا البنيان الدقيق في تقديم نظريةٍ لبناء الفرد. وبالفعل، في إدراك الذات يتم حلّ التوتّر بين النشاط العقلي والإدراك المحسوس. ولئن كانت النفس العقلانية غير قادرةٍ على التفكير في نفسها إلّا بعد أن تتعصرن قوّتها الإدراكية عبر شكلٍ مدرَكٍ ينبثق عن العقل الفعّال، فهي موجودةٌ بذاتها **دائمًا**: لا يتطابق إدراك الذات مع الشعور بالذات؛ فالأوّل معرفةٌ ماورائية والثاني معطًى نفسانيٌّ يرافق كلّ نشاطٍ جسميٍّ للفرد، ويؤسّس هويّة الشخص.

في المقابل، نجد بعض الهنات في نظرية ابن سينا. الهنة الرئيسة هي أنّها لا تفسّر الانتقال من المحسوس إلى المدرَك. العقل الممكن، العاري بدايةً ثمّ المزوّد بالأحاسيس، يصبح عقلًا بالفعل حين يلتفت إلى العقل الفعّال ليتلقى منه الأشكال المدرَكة المتوافقة مع الصور المحسوسة؛ لتحقيق ذلك، لم يتكلّم ابن سينا إلّا بمصطلحات الإشراق، جاعلًا مخطط الفارابي أكثر صلابةً؛ وهو لم يعثر على النفسانية المجسّدة إلّا في القسم التالي من العملية، حين يدفع تكرار الفعل إلى الانتقال لمرتبة العقل

المكتسب. ومن الممكن أيضًا الإشارة إلى المصاعب المتصلة بالحجج الخاصة ببقاء النفس بعد الموت: نظرًا لأنّ الجسم هو الذي يفسّر فردنة النفس الإنسانية، ينبغي فهم العلاقة السببية بين جسم الإنسان ونفسه[1]. كما يمكننا أن نلاحظ تناقضات، كالتناقض الناجم عن حجة «الرجل الطائر»، التي استنتج منها ابن سينا أنّ النفس ليست تعلم فقط **أنها موجودة**، بل كذلك **ما هي عليه**، في حين أنّه ميّز بين إدراك الذات والشعور بها.

ما يميّز خطوة الفيلسوف الفارسي هو تقديم نظريّةٍ غير ثنويةٍ للعلاقة بين الجسم والنفس، استنادًا إلى أدوات تحليلٍ من الفلسفة اليونانية، لكن مع رفض التشكّل الهيولي في هذه النقطة، وتأسيس معنى الوجود البشري على الحرّية التي يتمتّع بها الإنسان ليحقّق ذاته عبر بذل الجهد لربط نفسه العقلانية بالتراتبية الأنطولوجية لعلم الكون الفيضي.

الإضافة الحاسمة الثانية التي قدّمها ابن سينا تتصل بمسألة الكينونة. لهذه المسألة مظهران: منطقي وماورائي. المظهر المنطقي هو مسألة الممكن والضروري، ويقسم الممكن إلى ممكنٍ محض لن يوجد إلّا إذا دفعته إلى الوجود علّة، وممكنٍ بذاته لكنّه يصبح ضروريًا بفعل علّةٍ ما. ينبثق المظهر الماورائي من رؤية ابن سينا لعالم الذوات التي تفضي إلى تقسيمٍ للكائنات: لا

---

(1) انظر: Th.-A. Druart, «*The human Soul's Individuation and it's Survival after the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation between Body and Soul*», ASP، 10، 2، 2000، صفحة 259-273.

تقدّم لنا التجربة سوى سلاسل من العلل، وبالتالي تكون كلّ الكينونات المعروفة ممكنات، لكنّها تحيل إلى علّةٍ نهائية، الكائن الضروري الذي يمتلك الوجود بذاته. لكن إذا كان الأمر كذلك، فالكينونات التي يتسبب فيها تصبح ضروريةً ولا يكون هنالك جوازٌ، وهي خلاصةٌ يقرّها ابن سينا، ويزيد من سهولة إقراره ذاك أنّ الضروريّ في نظره، كمخلصٍ لأرسطوطاليس، هو وحده قابلٌ للإدراك.

حدوث العالم أزلي، حيث إنّ أولوية المبدأ هي فقط أولوية الضروري على الممكن. وعلى مثال الفارابي، وضع ابن سينا مسافةً بينه وبين النموذج الأفلاطوني المحدث، مؤكّدًا أنّ الكائن الضروري لا يتسامى على الكينونة والفكر، بل هو الدرجة القصوى للكينونة والعقلانيّة. ولذلك عواقب على تصوّر الابتداع الذي لا يتأتى من إرادته، لكنّه لا يستطيع الوجود من دون معرفته. يتمّ تفسير حدوث الكينونات عبر المخطط الفيضي لأفعال التأمّل المتتالية: يفيض عن التأمّل الإلهي للذات الإلهية العقل الأول، ثمّ يتأمّل العقل الأوّل مبدأه فيفيض عن تأمّله العقل الثاني، ويفيض عن تأمله الثاني النفس المحرّكة للفلك الأقصى، ويفيض عن تأمله الثالث جِرْمُ ذلك الفلك. هنالك على هذا النحو عشرة عقول وعشر أنفسٍ سماوية. لا تتمتع هذه الأنفس السماوية بملكاتٍ حسّيةٍ لكنّها تشتاق إلى العقل الذي فاضت عنه، فتضفي على الأفلاك حركاتها الخاصة. يصبح ذلك أضعف فأضعف حتى فلك ما دون القمر حيث تستنفد العملية، وهو فلكٌ يتوافق مع العقل الفعّال، الذي يقدّم الأشكال المعقولة المتجسّدة في المواد الأرضية المستعدّة لتلقيها.

بفعل التماثل بين المعقول والكينونة، تتم المعرفة وفق المخطط المعكوس. غير أنّ ابن سينا عارض بقوّةٍ فكرة أنّ النفس تستطيع **أن تصبح** المعقولات التي تفكّر فيها. إنها ليست سوى المكان الذي تأتي لتقيم فيه هذه المعقولات؛ وهي **تنضمّ** إلى إرادة العقل الفعّال.

ب. الفقه عند ابن سينا

تُطوّر الكتب الثلاثة الأخيرة من **كتاب الشفاء** فقهًا كاملًا، يبدأ بوجود الله - الكينونة الضرورية، صفاته، أساليب معرفته، نشاطه عبر عملية الفيض، مرورًا بعد ذلك ببقاء النفس بعد الموت، النشور، النبوّة، وصولًا إلى الحياة الدينية المجسّدة في الأمة الإسلامية (أفعال العبادة، القواعد الاجتماعية، الإمامة).

غير أنّ هذه الرغبة الجليّة في إيجاد الحقيقة الإسلامية تبقي عدّة مصاعب كبرى. إحدى هذه المصاعب هي مسألة تعادل المخطط الفيضي مع فكرة الخلق السلفية. ينتج من المماهاة بين الفكر والخلق في الله أنّ الحرّية في الله ليست من دون خيار، ولا يقدّم نظام ابن سينا إجابةً عن التساؤل عن استقلاليته. تنتج صعوبةٌ أخرى من تأكيد مفكّرنا أنّ البحث الوجودي لا يلغي الإمكانية، في حين أنّ الصعوبة الأولى تعادل جعل شيءٍ ما ضروريًّا بسبب علّةٍ ما[1]. أخيرًا، إذا كان الكائن الضروري يعرف الأشياء بوصفها مفاعيل لذاته، فهو لا يدرك الأشياء الخاصة إلّا من حيث كونها

---

(1) انظر: J. Janssens, «*Creation and Emanation in Ibn Sīnā*», DSTFM, VIII، 1997، صفحة 455-477.

كونية. تنتج من ذلك كلّه نظريّةٌ إلهيةٌ ملتبسة تنوس بين موقفين: من جانب، الموقف الرواقي والأفلاطوني المحدث الذي يردّ الشرّ لتفصيلٍ حتميٍّ في تناسق الكل؛ ومن جانبٍ آخر أنّ تحديد الله لأحداث العالم الأرضي يمرّ وفق ابن سينا عبر حركات الأجرام، وبالتالي فقد طوّر فكرةً لإسكندر الأفروديسي، في شرحه لكتاب *De generatione*، هي فكرة الاستحالة النسبية لقياس مختلف الحقب السماوية، وبالتالي ضرورة التقريب[1].

لكنّ الباحثين حابَوا مظهرين دينيين. الأول هو مسألة معرفة الله ﷻ. ففي هذا الصدد، تحدّث غارديه L. Gardet عن «صوفيةٍ تعقّليةٍ» أو «طبيعية»[2]. لا تمرّ كلمة «صوفية» من دون مشكلات، حتى وهي متّصلة بهذين النعتين. في كتاب ابن سينا هذا، المكثّف جدًّا والمتنوع، هنالك مواقف شديدة التباين، بله التناقض، في هذا الصدد. فحين انتقد في **الشفاء** انتقادًا مطوّلًا فكرة إمكانية أن تصبح النفس المدركاتِ التي تفكّر فيها، اتّهم بورفيروس (الذي نَسَب إليه هذه العقيدة) بأنّه يتحدّث كصوفي. لكنّ ذلك لم يمنعه من كتابة مجلّدٍ حول علم الحروف بنفس روحيّة سهل التستري[3]. الأكثر إثارةً للاهتمام هو وصفه في كتابه **الإشارات** لخطوة العقل تجاه الله ﷻ، باستعمال مصطلحاتٍ صوفيّةٍ نمطية. يبحث المريد،

---

(1) انظر: M. Rashed, *«Théodicée et approximation: Avicenne»*, ASP، 10، 2، 2000، صفحة 223-257.

(2) L. Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sīnā)*، باريس، 1951.

(3) انظر أعلاه، الفصل الثاني عشر، العنوان الفرعي 3ب.

تحثّه المعرفة الاستدلالية أو الإيمان الديني، عن تجاوزٍ ويسير بإرادته؛ فيقوم عبر الممارسة (الرياضة) بتنقيةٍ تدريجية، ويحرّر نفسه عبر الزهد ويجعلها أقدر على إبداء اهتمامٍ يدعمه الفكر والعشق. يبلغ حينذاك حدّ التنقية الفعالة ويصل إلى الإشراقات الأولى؛ ثمّ يمرّ بأوقات الإدراك الإشراقي حين يرى في كلّ شيءٍ صورة الله، لكنّ ذلك مؤقّتٌ فقط، ويعاني المريد بعد ذلك من الضربة المضادة النفسية للقاء مع الله (الوجد) على شكل ضنى؛ لكنّه يبلغ السكينة عبر المثابرة. فينتقل حينذاك من التلقّي المجرّد بالوهب إلى البلوغ بإرادته، ما يسمح له بالنظر أولًا على نحوٍ متناوبٍ في النفس والله، ثمّ بالتخلي عن المرآة لصالح الانعكاس وحده: يحدث عندئذٍ الوصول. لكنّ الله الشخصي في القرآن ليس المستهدف هنا، بل «الوجود المحض للنفس» (غارديه). هكذا، سوف يرفض بعض الصوفيين ابن سينا صراحةً، مزدرين نظامه المصنوع بيد إنسان، إلى حدِّ اتّهامهم إياه بأنّه يقود نحو التجديف. لكن حين ستتخذ الصوفية مع ابن عربي مظهرًا أكثر تعقليةً، سيكون ممكنًا أن تدخله بعض مجازات ابن سينا.

من جانبه، نظر ميشو في الجانب الأخروي، وهي سمةٌ مفضّلةٌ في القرآن الذي يقدّم أوصافًا شديدة الوضوح عن الثواب والعقاب في الحياة الأخرى، وهذا أمرٌ لطالما طرح مشكلة[1]. من حيث المبدأ، رفض ابن سينا إمكانية التفكير في ثوابٍ غير الثواب

(1) J. Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne. Le retour à Dieu (ma'ād) et l'imagination*، لوفان، 1986.

الروحي. غير أنّه ذكر الرأي القائل بوجودٍ فعليٍّ لثوابٍ جسديٍّ تعيشه مخيلة المؤمنين. وعلى الرغم من أنّه نسب هذا الرأي إلى بعض العلماء، فمن الواضح أنّه يتبنّاه. وبالفعل، لجأ أحيانًا إلى التفسير الرمزي للوحي، لكنّه لم يقتصر عليه لأنّ الوحي لا يهدف في رأيه إلى تقديم معرفةٍ نظرية، بل هو إجراءٌ بلاغيٌّ يهدف إلى إقامة مملكة الخير. هنالك إذًا مجالان متوازيان: «ما وراء قابلٌ للإدراك يبرهن فيه العقل على الواقع، ومن جانبٍ آخر، ما وراء جسمي يذكره الوحي في حرفيّته من دون أن يعني مطلقًا بذلك تقديمًا أو تأسيسًا أو إبطالًا لرؤية القدر التي طوّرتها الفلسفة»[1]. وهذا يعادل التمييز بين بشريتين (البشرية التي ترغب فعليًّا في إنجازٍ كاملٍ، والبشرية - ذات الأغلبية الكبيرة - التي تختفي فيها هذه الرغبة) وبين مصيرين (الموت يؤكّد الطبيعة فقط، الواعية أو غير الواعية، لكلّ شخص).

لئن كان ابن سينا قد اعتقد أنّ ثوابًا يعاش في المخيلة يعادل تحقّقه بأسلوب عالمنا الدنيوي، فلأنّه لم يمنح أيّ قيمةٍ للمادّية بالنسبة إلى الكائن بوصفه كذلك. المادّة لا تهمّ إلّا حين تكون لديها معلوماتٌ معيّنة، أي حين تتلقى تحضيرًا من الأعلى. لذلك، فالحقيقة متعدّدةٌ في نظره: «العالم الدنيوي [...] واقعيٌّ أحيانًا في ماديّته الفيزيائية وأحيانًا في قدرة الملاك على إدراكه، أحيانًا في حساسيّته وأحيانًا في قدرتنا على إدراكه. وفق هذه الأساليب المختلفة، شكّل ابن سينا وقائع ينبغي عدم الخلط بينها وترتبط

(1) المصدر نفسه، صفحة 40.

بمواضيع محدّدة: المادة والملائكة ونفسانيّتنا وروحنا المحض»[1]. يتوافق مع كلٍّ من هذه الأساليب أسلوب تجلٍّ من دون أن يتمّ التشكيك في واقع الذات. من الممكن إذًا أن يوجد عالمٌ مشابهٌ للعالم المحسوس، لا يتأسّس على المادة بل على مخيلة المؤمنين.

لا تقتصر إقامة الروابط بين العوالم العليا والبشر على قابليّة الإدراك فحسب، بل على صعيد الاستعَدادات الأخلاقية أيضًا وصعيد الرؤى الصادقة التي لا تحيل بالضرورة للعقل الفعّال، بل يمكن ربطها بأنفس الأفلاك السماوية التي لا تكون كاملةً بقدر ما هي كاملةٌ العقول التي تنحدر منها. إنها تنقل إذًا ما تتلقاه عن العالم العقلي إلى عالم المثال، ولا سيّما أنّ وظيفتها تتمثّل في التأثير في النفوس البشرية بهدف تحقيق الخير، وبصورةٍ خاصّةٍ عبر النبوّة. عند الإنسان، الدور المركزي في هذه الحالة يلعبه الحس المشترك. وهذا الحس المشترك لم يعد، كما هي الحال عند أرسطوطاليس، القوّة التي تتلقى المحسوسات المشتركة، بل هو الملَكة التي تصبّ فيها معطيات مختلف الحواس. وفي مستواه فقط يمكن التحدّث عن إحساس، ما يبخس قيمة أصل هذا الإحساس. بالتالي، ليس هنالك اختلافٌ بين ما تنقله الحواس للحس المشترك وبين ما تنقله الملكات الداخلية كالتخيل والتقدير. العقل هو الذي يسمح بتمييز الوقائع الموضوعية عن المتخيّل في أوهام المخيّلة. في الماوراء، تحل مساعدة الأجرام السماوية محلّ الأساس الجسمي للمخيلة والتقدير.

(1) المصدر نفسه، صفحة 87.

يمكن إذًا أن يكون هنالك إنجازٌ على مستوى المتخيّل لوعود الأنبياء جميعًا، أيًّا كانوا. في المقابل، اعتقد ابن سينا أحيانًا أنّ هذا الرضى لا يستنفد في استئنافه الأزلي، وأنّه يحضّر لنوعٍ من إيقاظ النفوس التي تكون غير واعيةٍ في اللقاء الأوّل. لكنّ ذلكَ يبقى تلميحيًّا لأنّ مقاله يتّصل قبل كل شيءٍ بمصير الأرواح المحضة.

4. الخصب الفلسفي عند ابن سينا

تأثير فكر ابن سينا معتبر، سواءٌ الإيجابي منه أم السلبي. يتظاهر هذا التأثير في العالم الإسلامي بعدد مريديه، حتى في أثناء حياته، والذين تزايد عددهم مع الزمن - سواءٌ أكان هؤلاء المريدون مؤمنين أم غير مؤمنين - عبر استثمار مؤلفين يهود ناطقين بالعربية لنصوصه، وعبر ما استعاره منه مشايعون لمناهج منافسة كالكلام، وكذلك بقوّة ضروب التفنيد التي واجهته. سوف نرى ذلك كلّه لاحقًا. خارج حضارة ابن سينا، كان تأثيره أساسيًّا لأنّ السكولاستيّة اللاتينية تطرّقت في مرحلةٍ أولى عبره على نحوٍ رئيسٍ إلى الأرسطوطالية، إذ رأت فيها وسيلةً للمصالحة مع القدّيس أوغسطين، قبل أن يفرض إصلاح ابن رشد نفسه. لكنّ ذلك يقع خارج مقالنا هنا.

أتى تأثير ابن سينا من أنّه يمثّل النموذج المستكمل للفلسفة. لكن من المناسب الإشارة أيضًا إلى أنّه تمّ أحيانًا النظر إلى فكره ليس كاستكمالٍ فحسبٍ، بل كمنعطفٍ حاسم أيضًا. تترك حجّة «الرجل الطائر» جانبًا مظاهر النفس المتصلة بعلم الطبيعة لتقيم

وجود هذه النفس عبر تنبيهٍ وتذكير. «إنّه تحوّلٌ حقيقيٌّ نحو الوعي الإنساني [. . .]. اكتشف ابن سينا حدس الفكر لنفسه» (أرنالديز).

استثمَر هذا التوجّه الجديد بشكلٍ خاصٍّ على يد أبي البركات البغدادي (ولد نحو العام 470/ 1077 - توفي نحو العام 561/ 1165). غير أنّ البغدادي يعدّ الممثل الرئيس في عصره لمناهضة الأرسطوطالية؛ لكن في موسوعته المعنونة **المعتبر في الحكمة** (يقول: «سمّيته بالكتاب المعتبر لأنّني ضمّنته ما عرفته واعتبرته وحققت النظر فيه وتمّمته»)، عارض الستاجيرية في الطبيعيات خصوصًا، وحاول في ما تبقّى تقديم تمثيلٍ جديدٍ لفكر ابن سينا[1]. أمكن تمييز ثلاثة أنواعٍ من العناصر في هذا الكتاب هي: نسخٌ نصّيةٌ إلى هذا الحدّ أو ذاك لكتاب **الشفاء** لابن سينا؛ تصحيحاتٌ لهذا الكتاب على أساس سلفيةٍ هامشية، من نمط ذاك الذي يبدأ بكتاب **طيموثاوس** *Timée* لأفلاطون وصولًا إلى أبي بكر الرازي؛ والعنصر الثالث هو تصحيحاتٌ أخرى لكتاب ابن سينا الكبير على أساس تفكيرٍ شخصيٍّ قام به البغدادي، ما يبرّر عنوان المجموع. ربما يمكن تفسير ذلك بالوضع الاستثنائي لتلك الشخصية. فقد كان يهوديًّا اعتنق الإسلام، وزعم أنّه لا يثق بالفلاسفة، واتهمهم بأنّهم حطّوا من شأن الحكمة الأصلية.

في مجال علم النفس، هدف البغدادي بصورةٍ أساسيّةٍ إلى استكمال تحليلات متقدّمه الكبير، لكنّه مع استخلاص النتائج من

(1) انظر: S. Pinès. *Nouvelles Études sur Awḥad al-Zamān Abū Barakāt al-Baghdādī*، باريس، 1953.

اليقين الذي يقدّمه وعي الذات، شكّك في الأطروحات الفلسفية السلفية، وشكّك بالتالي في جزءٍ كبيرٍ من علم النفس عند ابن سينا[1]. انطلق البغدادي من موقف الإنسان من المشترك الذي يعتمد كلمة «نفسي» إشارةً إلى هويته - ولا يشكّ في أنّ للغير أيضًا نفسًا، وبالتالي هوية، حتى لو لم يكن يعرف ما هي ذاته الخاصة - واختزل تعدّدية الملكات إلى مجرد وسائط أو أدواتٍ للأنا، «شروط مطلوبة لتجربةٍ منظّمة» (بينيس P. Pinès)، وربط النفس بشعور. وقد حدّد هذه الكلمة التي تشير عمومًا إلى العقل، المعرفة، في عدّة مستويات: في الدرجة الأعلى شعور الشعور الذي هو إدراكٌ تأملي؛ في ذاته، مجرد إحساس؛ وفي درجةٍ أدنى، نوعٌ من الإحساس الغامض، القريب من اللاوعي الذي يبدو كأنّ أبا البركات ينسبه إلى شكلٍ من عدم انتباه الشخص الذي يشعر، على الرغم من أن ملاحظاته لا تمضي كلّها في هذا الاتجاه. هكذا، تتماهى النفس البشرية مع موضوع جملةٍ فعلية.

العقل ليس كيانًا مغايرًا للنفس. وكون الإنسان هو الذي يفكّر يتضمّن أنّه لا يوجد عقلٌ وحيدٌ يعمل بالنسبة إلى الجميع - وبالتالي ليس هنالك عقلٌ فاعلٌ وحيدٌ لا يفهمه إلّا الكونيون - ولا سلطةٌ عقيديةٌ معصومة. هكذا، داحضًا أولئك الذين يعتقدون أنّ النفوس البشرية لا تشكّل إلّا نوعًا واحدًا، ولأنّه لم يعثر على

---

(1) انظر للمؤلف نفسه: *«La conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abu'l-Barakat al Baghdadi»*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge، 1954، صفحة 21-98.

حجّةٍ لصالح فكرة أنّ كل نفسٍ هي نوعٌ خاص، اختار حلًّا وسيطًا: تنتمي النفوس إلى نوعٍ مشترك يضمّ أنواعًا مختلفة. النفس «تتفردن في ذاتها وبذاتها، في شعورها أو شعور شعورها بجسمها، عبر جوهرها المعروف بالحدس»[1]. كما ميّز العلّة الوجودية لكلّ النفوس من العلّة الاستكمالية لكلٍّ منها (نفوس الأجرام - لا الأفلاك - التي يشير تعدّدها إلى تنوّع النفوس البشرية)، الفاعلة كمعلّم، والتي يدعوها - على مثال الحكماء القدامى، بحسب ظنّه - «الطبيعة التامة». إنّه «ملاكٌ شخصي» (كوربان)، عقلٌ فاعلٌ لكلّ فرد، غير أنّه يبقى منفصلًا وبالتالي متساميًا على هذا الفرد.

ولأنّ الفرد نفسه هو من يدرك في آنٍ معًا المحسوسات، في المكان الذي توجد فيه وفي موقعها نفسه، ويدرك المدركات، فمن الشرعي إقامة تماثلٍ مع العلّة الأولى، لولا أنّ هذه العلّة «تضمّ» منذ البداية كل شيءٍ بعلمٍ هو في الآن عينه عامٌّ وخاصّ، محسوسٌ وعقلي، في حين أنّ الإنسان، حين نصل إلى ما هو مخبأ وبارزٌ انطلاقًا مما هو أقلّ فيه[2]، لا يستطيع أن يفهم إلا المحسوسات والخواص، ولا يستطيع النجاح في الارتقاء إلى المدركات والكونيات.

---

(1) R. Arnaldez, *«La doctrine de l'âme dans la philosophie d'Abū'l-Barakāt al-Baġdādī»*, rééd. In R. Arnaldez (dir.), *Cheminements de la pensée dans l'islam classique*، باريس، 2005، صفحة 179-184 [صفحة 184].

(2) كتاب المعتبر، ذكر سابقًا، صفحة 90-91.

لقد سمح الطابع المركزي لإدراك الذات في فكر أبي البركات بأن يتقدّم تقدّمًا ملحوظًا، كالطابع المسبق لمعرفة الزمان، لكنّه لم يعمّق هذا الإدراك لسوء الحظ. ومثلما يلاحظ بينيس، «من وجهة نظرٍ معيّنة، يمكن أن يبدو تجاور هذه المفاهيم الثلاثة [معرفة المرء لروحه ومعرفته للكينونة وللزمان] أشبه ببدايةٍ - أو وعدٍ لم يتمّ الوفاء به - لعلمٍ للبديهيات، يتضمّن المعطيات المسبقة في الماورائيات وعلم الكينونة، ومعطيات علم النفس»[1].

(1) بينيس، مصدر سبق ذكره، صفحة 92.

الفصل 20

التشكيل السكولاستيّ للصراطيات

إنّ المناظرات والمجادلات، سواءٌ بين الأديان أم بين المذاهب داخل دينٍ واحد، لا بل بين أفرادٍ ينتمون إلى اتجاهٍ واحد، والحاجة لحماية النفس من التشكيك القادم من «زنادقة» و«ملحدين»، أدّت في وقتٍ باكرٍ نسبيًّا إلى تشكيل تجمّعاتٍ - ممتدةٍ أو مكثفةٍ على طريقة العقائد - مكرّسةٍ لهدفٍ مزدوج: كان عليها أن تجمع داخلها الآراء الصراطية، وتعيّن بوضوحٍ المواقف المنحرفة وتُظهر كيف يمكن تجنّبها؛ ومن وجهة نظرٍ اجتماعية، كان عليها أن تلعب دور المعايير لتحديد الجماعة الواجب الارتباط بها، المتمتعة بالأغلبية، أو الأقلّوية ضمن دين الدولة، أو الأقلّوية بوصفها «تتمتع بالحماية». «المحميون» هم الذين كانوا في أصل هذه الحركة، إذ كانت الحاجة القديمة لتمييز الكنائس المسيحية أو الفرق اليهودية بعضها من بعض، قد اتسعت لتصبح حاجةً لتبرير بقائها ضمن إمبراطوريةٍ إسلامية. لكنّ أزمات الإسلام وتأكيد موقفٍ ينادي بالسلفيّة ضدّ أخطار العقلانيات وتبلور الحركات الاحتجاجية إلى «فرقٍ» حقيقيةٍ، قد دفعت كلها المؤلفين المسلمين إلى سلوك الدرب نفسه، فضلًا عن أنّ طابع الإسلام كدينٍ رسمي، وهو يقدّم أطر الحياة الاجتماعية، أدى إلى

ازدواجيةٍ في المسيرة. فإلى التعبير عن المعتقدات القويمة، أضيف تقنين إجراءات تحديث قواعد الحياة .

في القرنين الرابع/العاشر والخامس/الحادي عشر، اشتدّ عود هذه الحركة فأصبحت شكلًا معممًا من «حاجةٍ إلى التعريف»، تسمح باعتبار هذه الحقبة مرحلةً جديدةً في تاريخ الفكر؛ بل إنّها مسّت بعض الحركات الأقلّوية، كالخوارج الإباضيين الذين انخرطوا حينذاك في إنتاج أولى توليفاتهم العقيدية.

1. تأكيد الخصوصية المسيحية

لئن كانت اليهودية الحاخامية قد عرفت بسرعةٍ نسبيةٍ مع مؤلفين من أمثال سعديا توليفًا عقيديًّا، فقد اكتفى المؤلفون اليهود لاحقًا بلبوسٍ لإيمانهم، كلاميٍّ ثمّ فلسفي. ولم يفرض إعلانُ إيمانٍ نفسَه في الطقوس إلّا في وقتٍ متأخّر، في القرن السابع/الثالث عشر، مع **المبادئ الثلاثة عشر** لابن ميمون، على الرغم من أنّه كان يتمّ النظر إلى إعلان الإيمان بوصفه مرجعيّةً تقليديةً أكثر ممّا هي معيارية. يتناقض ذلك مع السرعة التي أفضت بها اللاهوتيات المسيحية العربية، قبل ذلك بثلاثة قرون، إلى صياغتها المنجزة. ينبغي البحث عن سبب ذلك في اختلاف الموقع من الإسلام. فاليهودية بصورةٍ أساسيةٍ «ممارسةٌ صراطية» (اليهودي هو من أتمّ تعاليم التوراة). وقد اختزلت عقيدتها إلى عنصرَي صيغة سفر التثنية (6/ 4): «اسمعوا يا بني إسرائيل: الربّ إلهنا، ربٌّ واحد»، أي وحدانية الإله والتحالف بينه وبين إسرائيل. هكذا، لم

يجادل الإسلام قطّ ضدّ اليهودية حول المسائل العقيدية. أمّا في حالة المسيحية، دين «الأسرار» الذي يمتلك لاهوتًا متطورًا جدًّا، فلم يكن الوضع كذلك. إذ أحيلت المقاربة الإسلامية الكلاسيكية إلى موضوعتين أساسيتين: الاتهام بالإفساد التدريجي لرسالة المسيح الأصلية، ولاعقلانية اللاهوت المسيحي.

أدى هذا المظهر الأخير بالدفاعية المسيحية إلى أن تجهد كيلا تكتفي بحجج بلاغية. وقد صيغت هذه الحجج على نحوٍ ساذجٍ إلى حدٍّ ما في الكتابات الأولى بالعربية، لكنّ الحاجة للردّ على المُحاجَّة الإسلامية التي استفاضت فيها، سرعان ما أدّت إلى المنازعة في أحقية الاستناد إلى عددٍ من الأفكار التي تمّ تقديمها بوصفها مقدّماتٍ بديهية. في البداية، تمّ دحض تأكيداتٍ تاريخية من المفترض أنّها نالت قبولًا إجماعيًّا (همجية الجاهلية في مواجهة سموّ الحضارة التي قدّمها الإسلام؛ تحدّي تقليد القرآن...)، لكن بقبول استدلالاتٍ تلقائية، على مثال القيمة المقنعة للمعجزة. ثمّ تمّ تفكيك هذه الآليات النفسية لفصل ما هو صالحٌ فيها عن التعميمات غير الملائمة (التمييز بين المعجزة ما فوق الطبيعية والأعجوبة التي ليست سوى الدرجة الأعلى في النتاجات الطبيعية، وتندرج نوعية القرآن الأدبية في هذه الفئة الأخيرة).

يضاف إلى السجال بين الأديان النقد العقلاني المحض الصادر عن مفكرين مستقلين. هكذا انساق يحيى ابن عدي للردّ على الاعتراضات التي قدّمها الورّاق قبل ذلك

بقرن[1]. كان الورّاق قد عرف كيف يتجاوز بصفاءٍ نادرٍ السجال السائد المركّز على نصوص الإنجيل، ليشير إلى نقاط الضعف في الصياغة المسيحية. ما الذي تعنيه «الكلمة تجسدت»؟ ما هو النوعيّ في «التدبير» المتجلّي في التجسّد؟ إلخ. هكذا، اضطرّ ابن عديّ إلى الاعتراف بأنّ اللغة تقريبيةٌ فحسب في هذه النقاط. بصورةٍ عامة، رفض أن يكون عبدًا للكلمات؛ ما يهمّ هو حقيقة ما نريد التعبير عنه: «لا نعبأ بالعبارة وبعادات اللغات، وسنترك الخصم يعبّر عن المعاني الذي إليه الإشارة»[2]. لكنّ هذا لا يعني أنّه احتمى في موقفٍ لاعقلاني، بل على العكس تمامًا، إذ إنّه تصدّى لتحدّي تعيين موضعه في حقل شروط إمكانية العقيدة فقط.

كما أنّه فعل الأمر نفسه في سجالاته مع أعضاء كنائس مسيحيةٍ أخرى: تكون العقائد حينذاك محدّدةً تمامًا ولا يعود الأمر يتعلّق بنقاش صحّة الإسناد التوراتي لصيغةٍ ما، بل بالتحدّث فقط بمصطلحات «الممكن» أو «المستحيل» أو «السخيف» أو «المتناقض»، لا بل «العواقب الوخيمة». السياق المذهبي مصعّدٌ إذًا، لكن من دون أن يلغى. إنّه مصعّد، لأننا نستطيع على سبيل المثال أن نرى في أحد النقاشات التي أحياها المفكّر

---

(1) أبو عيسى الوراق، يحيى بن عدي، في التجسد، حققه وترجمه بلاتي E. Platti, *Corpus scriptorum christianorum orientalium*، 490 و491، لوفان، 1987.

(2) أورده بلاتي في: *Yahyā ibn 'Adī, Théologien chrétien et philosophe arabe*، لوفان، 1983، صفحة 82.

اليعقوبي، مسلمًا يدافع في مواجهته عن موقف النساطرة من التجسّد. لكنّ السياق المذكور لم يلغَ لأنّ المسلم، وهو يفعل ذلك، يميل إلى تشديد هذا الموقف لإنكار ذلك المبدأ إنكارًا كاملًا، وهو انزلاقٌ شجبه ابن عدي كذلك بالنسبة إلى نقاطٍ أخرى من الإيمان، مسيحيةٍ على نحوٍ نوعي.

وبالفعل، مشكلات اللاهوت المسيحي المنظور إليها على هذا النحو، لها مظهران: مظهرٌ منطقي. هو مظهر تناقض المصطلحات أو عدم تناقضها، ومظهرٌ أنطولوجي هو مظهر كينونة الله في ما يخص الثالوث والمواءمة بين الإلهي والبشري في ما يخص التجسّد. شدَّد ابن عدي على المظهر المنطقي، لكنّ ذلك لم يمنعه من التشديد على أنّ السجال يستند إلى الفارق في الافتراضات المسبقة بين المسيحية والإسلام. فالإسلام يعتبر الله متعاليًا بالمطلق ومنيعًا تمامًا؛ على العكس من ذلك، تؤكّد المسيحية العلاقة بين الخالق ومخلوقه وبأنّه يشدّه إليه. في مقابل الرؤية السكونية لأحد هذين الدينين، نجد حركة المصير الملازمة للدين الآخر. هكذا استطاع المفكّر المسيحي التحدّث عن تألّه الإنسان بقدر ما استطاع التحدّث عن تأنُّس الله. وفي دراسةٍ موجزة، مضى حتى التشديد على **وجوب** التجسّد، إذ يلتقي الأقنومُ الثاني في الثالوث (العاقل)[1] فعلَ العقل في إنسان خالقه.

غير أنّ المعارضة بين مقاربتَي الإلهيّ لا تمنع إمكان وجود

(1) انظر أعلاه، الفصل الخامس عشر، العنوان الفرعي 3.

تداخلات. ونرى أحد مفاعيلها مع تغلّب لاهوتٍ للصفات (الجود، الحكمة، القدرة) عند ابن عدي، على اللاهوت القديم للعلاقات بين أقانيم الثالوث (الأبوّة والبنوّة والانبعاث).

هكذا، في أثناء فترة القرن ونصف القرن التي تشغلنا هنا، نرى تشعّب النتاج العربي المسيحي. إلى جانب مناصري الدفاع «الداخلي الاستخدام»، ارتسم ميلٌ لعقلنةٍ متزايدة للصياغة الدينية. وتشعّبت هذه العقلنة بدورها إلى اتجاهين: الاتجاه الأوّل عقلانيّةٌ معتدلة، ويمثّله بصورةٍ خاصة ابن عدي الذي أراد أن يمنح المنطق حقوقه كلّها، لكنّه لم يستطع المضيّ أبعد من ذلك إلّا عن طريق الصورة، وهو طريقٌ غير كافٍ بالضرورة على الصعيد العقلاني، لكنه شرعيٌّ على صعيد الاقتناع. والاتجاه الثاني هو اتجاه عقلانيّةٍ مطلقة، يمثّله على نحوٍ خاصٍّ نساطرةٌ من قبيل ابن الطيّب (توفي في العام 435/ 1043) أو إيليا النصيبيني (365/ 975-438/ 1046). مضى هذا الأخير إلى حدّ قلب العلاقة المعتادة عبر اتهام المسلمين: علم الكلام عند النصارى «أكثر وضوحًا وبيانًا ودقّةً» ممّا عند المسلمين لأنّه عند المسلمين يستند إلى الشرع وإلى كتاب، وهذه علامةٌ على الخصوصية، في حين أنّه عند النصارى «يستند إلى ما يقتضيه كلٌّ من العقل وأسس القياس»[1]، وهذه إشارةٌ إلى الكونيّة.

---

(1) محادثة بين إيليا النصيبيني والوزير أبي القاسم بن علي المغربي، تحقيق سمير خليل: S. Khalil, *«Langue, logique et théologie chez Élie de Nisibe»*, Mélanges de l'université Saint-Joseph، المجلّد 52، 1991-1992، صفحة 229-367 [صفحة 348-349].

2. دَور الكلام في الموجة الثانية من «إحياء السنَّة»

القرن الخامس/ الحادي عشر هو بصورةٍ خاصّةٍ قرن تصفية السلالة الشيعية من الوزراء البويهيين وإحلال الأتراك السلاجقة، أبطال السنّة، محلّهم. غير أنّ تأثير الفكر في التاريخ ليس بالأهميّة التي قد نظنّها، وقد تمكّن جورج مقدسي، في نهاية دراسةٍ شديدة التعمّق، من التأكيد أنّه، «على المسرح السياسي، لم يكن الخليفة ولا السلطان يأبهان مباشرةً بإحياء السنّة الذي كان من فعل العلماء»[1].

الاتجاه الأكثر سلفيّةً الذي يمثّله المذهب الحنبلي، هو الذي لعب الدور الرئيس. فقد انتصر على الشيعية ثمّ على الاعتزال وأخيرًا على الأشعرية. أقيم بذلك فصلٌ بين العاصمة بغداد، حيث تغلّب الحنابلة الداعمون للخلافة، وبين الأقاليم، لا سيّما خراسان التي كان متكلّمو المذهبين المتنافسين يسيطرون عليها بتشجيعٍ من سلطة الخلفاء الدنيوية. بعد صدّ المعتزلة الملتجئين إلى المذهب الحنفي، والأشاعرة المرتبطين بالمذهب الشافعي على نحوٍ خاص، من الساحة السياسية، تزايد نشاطهم في المناظرات الفكرية.

مع القاضي الباقلاني (توفي في العام 403/ 1013)، نجد أقدم صياغةٍ منهجيةٍ لعقيدة مذهبٍ أصبح ممكنًا أن يدعى بالأشعري. يجمل عمله: **كتاب التمهيد**[2] في الآن عينه عقيدة

---

(1) G. Makdisi, *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'islam traditionaliste au XI^e siècle*، دمشق، 1963، صفحة 529.

(2) حققه ماكارثي R.J. McCarthy، بيروت 1957 (باستثناء الفصل المتعلق بالإمامة).

الأشعري، بأقرب أشكالها من نمط العرض المعتزلي، الأكثر تشديدًا على تحكيم العقل والأقلّ لجوءًا إلى الاستشهادات القرآنية، مع السجالات داخل الإسلام نفسه ومع الأديان الأخرى، لا سيّما اليهودية والمسيحية. في مواجهة أبي هاشم الجبائي، شدَّد الباقلّاني على الحقيقة الأنطولوجية للصفات. ويلعب الكلام ضمن هذه الصفات دورًا متميزًا، لذلك طوّر نظريةً للكلام بوصفه في الآن نفسه ذاتيًّا كصفةٍ حقيقيةٍ للمتكلم، وموضوعيًّا كحقيقةٍ مباشرةٍ يشير إليها. إنّه يميّز إذًا بين الوصف المتصل بالكلام، وبين الصفة، وهي حقيقةٌ ملازمةٌ للموضوع. لاحقًا، عمّق المذهب تمييزًا آخر بين الاسم والصفة، مبتعدًا عن القبول الإيماني بالتعابير التشبيهية في القرآن. من جانبٍ آخر، تظهر صياغة الباقلاني أنّه كان يرى تشابهًا معينًا بين الله والعالم؛ هنالك إذًا منطقٌ مشتركٌ بين اللغة الإلهية واللغة البشرية.

غير أنّ **التمهيد** عملٌ كتبه مؤلّفه في شبابه. وتقول الشهادات المختلفة إنّه تطوّر بوضوحٍ لاحقًا. فبعد أن تردّد بصدد نظرية الأحوال الخاصة بأبي هاشم الجبائي[1]، انتهى الأمر به إلى قبولها، لكن وفق مبدأٍ مغاير يجعل من الموصوف علّة النعت الذي يشير إلى الصفة المشار إليها في الوحي؛ وبعد تأكيده أنّ الديمومة صفةٌ أزليةٌ لله تضاف إلى ذاته، أكّد أنّ الله دائمٌ بذاته، إلخ. ربما يكون هذا التطوّر ملموسًا على نحوٍ خاصٍّ بصدد مسألة الأفعال البشرية. يقول القائلون إنّه فسّر عقيدة كسب الإنسان للفعل، التي

(1) انظر أعلاه، الفصل الرابع عشر، العنوان الفرعي رقم 2.

قدّمها الأشعري، بحيث تعني أنّ القوة الموجودة في الفاعل لا تحدّد وجود الفعل، وهو أمرٌ يعود لله الخالق وحده، غير أنّه حدّد في الفعل حالًا. هكذا واءم بين قدرة الله الخالقة الحصرية وفاعليةٍ حقيقيةٍ للقدرة البشرية تحدّد طرائق الفعل.

كان الباقلاني من البصرة وعاش جزءًا كبيرًا من حياته في بغداد. ولمّا كان مالكيًّا، فقد تجلّى تأثيره في غرب العالم الإسلامي خصوصًا، حيث سيطر هذا المذهب. لكنّه بدأ مسيرته بإقامةٍ في شيراز، الأرجح أنّها دامت عدّة سنوات. ويأتي أبرز خلفائه من منطقةٍ أبعد باتجاه الشرق، هي خراسان. ضمن هذا الحراك، حدث تحوّلٌ مع الجويني (419/ 1028-478/ 1085)[1]. والأرجح أنّ المعادلة الشخصية قد لعبت دورًا مهمًّا، لأنّه اشتهر بتواضعه ورغبته في التعلّم من الناس جميعًا وبنزاهته في نقل مصادره. هكذا، نرى الكلام معه يتّخذ بعدًا أكثر اتساعًا ومظهرًا أكثر تأمليةً. لقد جهد لتقديم الفقه الإسلامي كمنظومةٍ منجزةٍ وأكيدةٍ تمامًا، تؤسّس مع ذلك على السنّة النبوية كشرطٍ لوجود أمّةٍ يسمح ببلوغ الخلاص. وحده الاقتناع الذي يقدّم ما يفيد في هذا الخلاص، أي ما يخصّ كينونة الله وعلاقة المخلوق به، يستحق اسم علم.

لئن كان السلاجقة قد منحوا الجويني منصبًا تعليميًّا، فبفضل سمعته كرجل قانون. لكنّ ذلك سمح له بأن يسير في الآن

---

(1) انظر: T. Nagel, *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*، ميونيخ، 1988.

عينه في درب الفقه، وهي مسيرةٌ بدأت في مناخٍ من التوتر والسجال المعمم، لكنّها انتهت في مناخٍ أكثر صفاءً، ما دفعه إلى مناقشة كتّابٍ تُوُفُّوا منذ وقتٍ طويلٍ وكأنّهم موجودون، فاختزلهم بذلك إلى «أنماطٍ مجرّدةٍ للفكر» (آلار M. Allard). لا يتوافر لنا من عمله الضخم **كتاب الشامل في أصول الدين** إلّا ربعه[1]، لكنّ الكرّاس المدرسي الذي استخلصه منه بعنوان **الإرشاد**[2] قد انتشر انتشارًا واسعًا إلى حدٍّ ما حتى في الغرب الإسلامي.

في مجال الأخلاق، عزّز الجويني الصلة التي يمكن أن توجد بين الأشعرية والصوفية، مشدِّدًا على موقف الأولى من القدر ومن حصرية القوة الإلهية من جانب، ومتلاقيًا من جانبٍ آخر مع موقف الجنيد في انضباط الكينونة الداخلية ليجعله يتفق تمامًا مع الأمر الإلهي. فعل ذلك على خلفية تصورٍ تقطّعيٍّ للزمان يلغي كلّ مشكلة «تولّد» الأفعال من النمط المعتزلي، بسبَب أنّه لا يمكن النظر إلى الأشياء إلّا في أثناء جزءٍ من الزمن.

فعلُ الجويني حاسمٌ في عقيدة **التوحيد** خصوصًا. كان عليه الوقوف في مواجهة إيمانية حنابلة بغداد، وتقديمُ فقهٍ عقلانيٍّ بالمطلق، من دون الوقوع في أخطاء المعتزلة. وقد أحلّ التمييز بين الصفات الواجبة والصفات الممكنة محلّ التمييز التقليدي بين صفات الجوهر وصفات الفعل. وعلى مثال الباقلاني المتأخر، أحلّ محلَّ التلازم المتبادل بين الصفة والموصوف، والذي أقرّه

---

(1) حققه عبد السلام النشّار، الإسكندرية، 1969.

(2) كتاب الإرشاد، حققه وترجمه لوتشياني J.D. Luciani، باريس، 1938.

الكلام القديم بصدد الصفات الإلهية، علاقةَ سببيةٍ بين الموصوف والصفة؛ وبالتالي، فقد استأنف وقلب مدى مفهوم الحال، جاعلًا منه أساس حقيقة الصفات الإلهية: بالنسبة إليه، الصفات الأساسية الجوهرية هي أيضًا أحوال، وفي صفات المعاني (صفاتٌ تنتج من العلل الكامنة في الموصوف)، تكون الأحوال بصيغة اسم الفاعل المتضمَّنة في المعاني الحقيقية الباقية في الفاعل. وقد اعترف بنوعٍ من التماثل بين العالم المخلوق وخالقه، وفي الوقت نفسه لم ينظّر إليه مطلقًا إلّا على الصعيد المنطقي ودحض كلّ تشبيه، محتميًا، بصدد التعابير القرآنية الإشكالية، بـ«تفويض» المسلمين القدامى.

لكنّ الجويني تطوّر هو أيضًا. فبصدد مسألة الصفات، يبدو أنّه تبع مسارًا معاكسًا لمسار الباقلاني، فمضى «نحو سنّيةٍ أكثر تجرّدًا وأكثر صرامةً» (آلار). وبالفعل، لم تعد نصوصه الأخيرة[1] تتضمّن نظرية الأحوال، ولا تمييز لديه بين صفات الله المعنوية وصفات المعاني. لكنّ الأمر أكثر تعقيدًا بالنسبة إلى مسألة الأفعال البشرية. فقد بدأ بالموقف الأشعري الأكثر جذريةً، منكرًا كلّ فاعليةٍ للقدرة البشرية على الفعل، ليعود في نهاية المطاف إلى فكرة أنّه إذا كان هنالك إلزامٌ من الله، فهذا يعني أنّ القوّة الطارئة في الإنسان لها مفعولٌ على الممكن لديه. لكن، ومع اعتباره فكرة «الكسب» مجرّد تلاعبٍ بالألفاظ، فقد وصل إلى موقفٍ أمكن

(1) انظر: H. Klopfer, *Das Dogma des Imām al-Ḥaramain el-Djuwainī und sein Werk al-'Aqīda al niẓāmiyya*، القاهرة - فيسبادن، 1958؛ M. Allard, *Textes apologétiques de Ǧuwaynī*، بيروت، 1968.

تقريبه، وفق الحالة، من موقف المعتزلة أو على العكس من ذلك من موقف الوجوب عند الفلاسفة: «قدرة الإنسان علّةٌ حقيقية للفعل... لكنّ هذه القدرة هي نفسها من صنع الله، وبالتالي، فالفعل يعود لله»[1].

هنالك مثالٌ آخر ذو دلالةٍ على التعارض بين الخطوات التي قام بها كلٌّ من المؤلّفين، وهو يخصّ مسألة عصمة الأنبياء. فقد عارض الباقلاني المعتزلة، وكذلك شيخَه الأشعري، الذين كانوا يجعلون من تلك العصمة مبدأً. فبالنسبة إليه، وحده الكذب في الوحي غير قابلٍ للوجود لدى الأنبياء؛ ما يعني أنّه إذا منع نبيٌّ أمرًا ثمّ سمح به لنفسه، فهذا لا يتضمّن وجود نسخ، بل يعني فقط أنّه أذنب، ويمكن بالتالي تصوّر إمكانية وجود أحدٍ أفضل من محمّد في الأمة. أمّا الجويني فقد طبّق على المسألة تمييزه بين البراهين العقلية والبراهين النقلية: صحّة الوحي تنتمي إلى الأولى؛ وتنتمي مسألة احتمال العصيان إلى الثانية: هنالك إجماعٌ على أنّه لم يكن هنالك خطأٌ يتضمن نقصًا في الإيمان، لكن لا إجماع على الذنوب الصغيرة التي تظهر سرديّاتُ النصوص الدينية احتماليّتَها.

يُظهر هذا كلّه تعقيدًا لعمليّة تشكيل فقهٍ صراطي. فعلاوةً على أنّ ذلك لم يتمّ إلّا بتدريجٍ بطيء، وبتصحيحاتٍ متتالية، فقد شهدت هذه التصحيحات تسوياتٍ مع إيديولوجيات الخصوم، وهي تسوياتٌ صعبة، تراجعية أحيانًا.

(1) D. Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*، باريس - لوفن، 1980، صفحة 123.

3. اختراق الفلسفة للكلام السنيّ

علاوةً على التنازلات التي قدّمها الكلام السنّي للاعتزال، فقد قدّم تنازلاتٍ أخرى للفلسفة، بحيث أمكن التحدّث عن «انعطافٍ سينوي[1] للفقه السنّي»[2]. هذا الاختراق للموضوعات السينوية جليٌّ في مختلف المجالات. نجد على مستويين إبراز التمييز بين ما هو موجودٌ وجوبًا بذاته، وبين ما هو ممكنٌ بذاته وموجبٌ بشيءٍ آخر: المستوى الأول هو التمييز الذي قام به الجويني بين الصفات الموجبة والصفات الممكنة؛ والمستوى الثاني هو البرهان على وجود الله، حيث نمرّ بدايةً بفكرة أنّ عدم وجوده مستحيل (الباقلاني)، ليوضع أخيرًا بوصفه الكائن الواجب الوجود، على عكس العالم الذي وجوده ممكنٌ فقط. كما يُحِلّ الكلامُ تصنيفَ أحوال المعرفة «واجبةً» وممكنةً ومستحيلةً محلّ تصنيفها «مكتسبةً» و«ضروريةً». كذلك، يحِلّ التفكر في وجوب الصفات محلّ التفكّر في أزليّتها.

وبالفعل، تسمح المفاهيم السينوية باختزال بعض الصعوبات الملازمة للمحاجّة الكلامية القديمة. فقد استعمل السنّة طابع الأزلية في مواجهة الماديين الذين كانوا يؤكّدون أزلية العالم، وللبرهان على وجود الله بوصفه خالقًا غير مخلوق، وفي مواجهة المعتزلة الذين كانوا يحيلون الصفات الإلهية إلى ذات

---

(1) نسبةً لابن سينا (م).

(2) انظر: R. Wisnovsky, «*One Aspect of the Avicennian Turn in Sunnī Theology*», ASP، 14، 2004، صفحة 65-100.

الله، وذلك لتأكيد حقيقتها المتمايزة. هكذا اتخذ موضعًا خاصًّا يرغم على القول: إمّا أنّ الله أزليٌّ بأزليةٍ - لكنّ الأمر يصبح مماثلًا بالنسبة إلى كلّ الصفات الأزلية، ما يؤدّي إلى خطر الشرك، وهو أعظم الكبائر في الإسلام - وإمّا أنّه أزليٌّ بذاته، ما يجعل المرء يعود إلى الاعتزال. ويمكن أن نضيف إلى ذلك فرضيةً ثالثة، أنّ الصفات كانت أزليةً «بشيءٍ آخر غيرها» (الماتريدي). تُظهر صيغ ابن سينا المتتالية أنّه كان يدرك هذه الصعوبات، في الوقت نفسه الذي كان فيه سابقوه المباشرون، لا سيّما العامري، يوجّهونه نحو الحلّ بفكرة الوجوب التي تنقل المسألة إلى مستوًى آخر تمامًا.

كذلك، عدّل ابن سينا البراهين الأرسطوطالية على وجود الله، بإهمال بعض التمييزات كالتمييز بين المدرَك والمحسوس. وقد اكتفى بالتمييز بين العرضي والأزلي، وهو التمييز الوحيد الذي أخذه المتكلمون السابقون له بالحسبان، وحسّنه بدوره إلى ممكنٍ - واجب. إنّها الصيغة التي تبنّاها المتكلمون اللاحقون، لكنّهم حرَموا اعتباطيًّا المحاجَّةَ السينوية منطقها الداخلي بنقاشٍ حول أزلية العالم[1].

ما دام ابن سينا يأخذ بالحسبان مفترضات أهل الكلام - إمّا لإدماجها أو لدحضها - فقد سهُل عليهم لاحقًا تلقّف المفهمة[2]

(1) انظر: U. Rudolph, *«La preuve de l'existence de Dieu chez Avicenne et dans la théologie musulmane»*, Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet، مصدر سبق ذكره، صفحة 339-346.

(2) المَفْهمة: تكوينُ مفاهيم مجرَّدة.

الجديدة التي نتجت من هذه الخيمياء الذهنية. هكذا حدث تضافرٌ بحكم الواقع، على صعيد الإجراءات، بين الكلام السني واللاهوت المسيحي العربي، إذ كانا كلاهما يمضيان في اتجاه تركيزٍ على الطابع «المفلسف». لكن بسبَب أنّ هذا اللاهوت كان يسير على خطى الفارابي وذلك الكلام السني يسير في خطّ ابن سينا، كان لهذا التباين الزماني والإيديولوجي معًا عاقبتان. فقد استنزف الكتّابُ النصارى في جيلين أو ثلاثة أجيالٍ المادّة الفلسفية التي نقلها الفارابي وأساتذته النصارى. ولئن لم يتوقّف الفكر العربي المسيحي تمامًا في أواخر القرن الخامس/الحادي عشر، فقد كان في مستوًى بالغ التدنّي فيما بعد. من جانبه، تحسّس ابن سينا عثرات المنظومة الفارابية وتوجّب عليه تحسينها. هكذا، وبوقاحته المعهودة، شجب ابن سينا مريدي الفارابي البغداديين، لا سيّما أولئك «النصارى البليدين»[1]. كما ورث المتكلّمون الذين استثمروا مكتشفاته شعورَه بالتفوّق، وهو شعورٌ يبرّره الفراغ الذي خلقه في مواجهتهم اختفاء المدرسة الفارابية تدريجيًّا من جانب، وامتلاكهم لأدواتٍ أكثر تطورًا وتفصيلًا من جانبٍ آخر. سوف يسمح ذلك للجناح المفلسِف في الكلام بإظهار خصبه لوقتٍ أطول، لأنّه سيتمكّن أحيانًا من تجاوز مجالات الإبيستيمولوجيا والأنطولوجيا والبراهين على وجود الله ومسألة الصفات الإلهية؛ غير أنّ ذلك لن يمنع ذلك الجناح من العودة إلى موضوعاتٍ أدانها ابن سينا بشدّةٍ وكانت مهملةً لوقتٍ طويل، ومنها الذرّية.

(1) رسالة إلى جعفر الكيا، أوردها ميشو J. Michot في: *Lettre au vizir Abū Sa'd*، مصدر سبق ذكره، صفحة 21.

4. منهج الشرع

في مطلع القرن الثالث/التاسع، قام الشافعي بتدشين التفكير حول تطوير الشرع - أو ربما بالكتابة عنه فقط انطلاقًا من تطويراتٍ سابقة - وشهد هذا التفكير بداياتٍ بطيئةً نوعًا ما، موسومةً على الأرجح بالمواجهة مع مناهج أخرى، لا سيّما النحو والكلام، قبل أن يزدهر بالكامل بين النصف الثاني من القرن الرابع/العاشر وأواخر القرن السابع/الثالث عشر. إذًا، لعبت دورًا مهمًّا السجالاتُ بين المتخصصين، سواءٌ بين مناصري مختلف المذاهب الشرعية أم داخل المذهب نفسه. من جانبٍ آخر، سعى الأشاعرة للتمييز بين الجدل الصحيح والجدل الباطل. لم يستهدف هذا التمييز المعتزلة فحسب، بل كذلك - وربما بصورةٍ خاصة - الفلاسفة، لأنّ المنهج المقترح على هذا النحو يتميّز تميّزًا واضحًا عن الجدل الأرسطوطالي؛ إنّه فقط «فنّ الجدال باللجوء إلى لغةٍ تعبّر عن مفاهيم حقيقيةٍ ومناسبة» (برنان M. Bernand). على سبيل المثال، اتّخذ مفهوم «العلة» في هذا الجدال معنًى خاصًّا يتمايز بوضوحٍ عن الحسّ العقلاني، لأنّ العلّة لا تتمتّع في مجال الشرع بفعاليةٍ خاصّةٍ بها، بل تتصل فعاليتها بخيار الخالق فقط، ما يتحكّم بممارسة القياس. الشافعيون بصورةٍ خاصةٍ هم الذين طوروا هذا المنظور، لا سيّما في ما يتصل بالكلام الأشعري. عاب الجويني بصورةٍ خاصةٍ على الحنفيين أنّهم يأخذون بالحسبان أساسًا منطق الوسط والنهاية، ولا يعودون إلى الطابع الإرغامي للأمر («العبودية») إلّا حين لا يكون فيه هذا المنطق محسوسًا.

لكنّ الظاهرة لم تُفهم وفق هذا المنظور فحسب، وتقليديًّا،

تمّ تحديد موضع منهج الشرع الذي يدعى حينذاك «الأصول»، بالنسبة إلى التعبير عن تفاصيل التشريعات، «الفروع». وبالفعل، سبقت الأعمالُ التي تعالج الفروع، تلك التي تعالج الأصول التي ظهرت كتصنيفٍ لمصادر استُعملت في إقامة المعايير وفي تفسيرٍ تأويليٍّ رمزي لهذه الخطوة. بدءًا من الشافعي، تمّ إقرار النظام التراتبي: القرآن والحديث والإجماع والقياس. لكن ربما كانت هنالك تبايناتٌ حول إقرار القياس من عدم إقراره (إذ رفضه الشيعة، والظاهريون من السنة)، وبصورةٍ خاصّةٍ بصدد توسيع الإجماع (اتفاق الأمة كلها في كل زمان، أو في حقبةٍ معيّنة؛ اتفاق كل المجتهدين، أيًّا كان مذهبهم، أو اتفاق مجتهدي مذهبٍ شرعيٍّ واحد، لا بل مجتهدي مذهبٍ معيّنٍ في حقبةٍ ومكانٍ محددين؛ أو اتفاق الصحابة فقط). أخيرًا، يخضع الأصوليّ للمتخصّص بالحديث في تحديد درجة وثوقيّة صحّة الأحاديث المنسوبة إلى النبيّ. كذلك، يقرّ بعض الكتّاب أصولًا أخرى. فبعضهم - الحنفيون على نحوٍ خاص - نادوا بالقرار الشخصي لأفضل تفسيرٍ (استحسان) للشرع في حالاتٍ محدّدةٍ تحديدًا جيدًا؛ وذكر آخرون أخذ الفائدة والمصالح البشرية (الاستصلاح) بالحسبان في الحالات التي لا يجري فيها إقرار الاستنتاج بوضوحٍ انطلاقًا من المبادئ في كامل سلسلة العواقب. يعارض هذانِ المنهجان القياسَ، الخارجي تمامًا وذا البداهة الظاهرية فحسب، بتفكيرٍ «مستورٍ» له شروطه ودوافعه الخاصة.

مع أبي إسحق الشيرازي (393/ 1003-476/ 1083)، أكّد المنهج الشرعي استقلاليته عن الفقه أوضح تأكيد. فبعد أن بدأ

الشيرازي بالمناظرة، العملية منها والنظرية، تجاوز الجدل ليشكّل مدوّنةً شرعيةً خاصةً بالمذهب الشافعي. وهو الذي دشّن، في العام 459/ 1066، نظام التعليم الرسمي في مدرسةٍ تُمأسِسها السلطة (كالمدرسة النظامية في بغداد، والتي تدين بإنشائها للوزير السلجوقي نظام الملك)، وهو منصبٌ قبِله على مضضٍ ووضعه لاحقًا في موقفٍ خاطئٍ بالنسبة إلى الاتجاهات العقيدية للسلطة. لكنّه صاغ قبل ذلك التبريرات النظرية لاجتهاده[1]. بالنسبة إليه، القرآن خطابٌ شرعيّ، ربما كان معاصرو النبي ﷺ يفهمونه على الفور، مثلما يؤكّد هو نفسه [يُوسُف: 2]؛ [فُصّلَت: 44] يصبح منهج أصول الفقه إذًا نحوًا للخطاب الشرعي المستند إلى أسلوب التكلم عند العرب: متى تمثّل صيغةٌ ما أمرًا أو نهيًا؟ هل للكلمة نفسها معنًى عامٌّ أو معنًى خاص؟ في حالة التباين بين صيغتين تتطرقان إلى الموضوع نفسه، هل تنسخ الصيغةُ الجديدة الصيغةَ القديمة في أثناء الوحي، أو تنسخ تخصيصها فحسب؟ إلخ.

إنها نقطة انطلاق تقنينٍ تطوّر على مدى ثلاثة قرون. يتعلّق الأمر بتحديد كلّ الفئات الممكنة (سيبلغ عددها أربعًا وعشرين فئة)، من بينها تصنيف الكلمات (المنظور إليها على نحوٍ منفصل) وأفعال الكلام (المنظور إليها شموليًّا) في الكتاب والسنّة، عبر افتراض أنّ المعنى الحقيقي هو القاعدة، والمعنى المستتر هو الاستثناء الذي ينبغي تبريره ببرهان. يتمّ النظر إلى الكلمة وفق عدة

(1) انظر ترجمة عمله: كتاب اللمع، التي قامت بها شومون E. Chaumont، بيركلي، 1997.

متغيّراتٍ: فهمها كمعنًى أم كموضوع؟ وفي كل حالة، الطابع الخاص أم المشترك؟ إمكانية التأثير الفوري في التفكير أم الحاجة لتفسيرٍ خارجي لتعيين المعنى؟ يحدد اللفظ موقعه وفق معايير اليقين (واضح، قاطع، محدد، حاسم) ومعايير عدم اليقين (مستتر، مريب، غامض، خفيّ). يؤدي ذلك إلى عواقب نفسية: الجهل، «النظر»، الظن، الشك. وقد تعرّض هذا الأخير بصورةٍ خاصّةٍ للتمحيص المفرط، لأنّه يمكن أن ينتج إمّا من أن يعدّ أمران متساويين (المالكية)، وإمّا إلى التشكيك في وجود الأمر أو عدم وجوده (الشافعية)؛ وهكذا، اللفظ الذي لم يكن ممكنًا التفكير فيه في اللاهوت، قد أصبح في الفقه على العكس من ذلك أسمى تعبيرٍ عن النشاط الذهني.

الفصل 21

الحقبة الكلاسيكية للتأمّل في اللغة العربية وأساليب التعبير العربية

في نقاشٍ وُدّي جرى في نصيب في العام 417/ 1026 بين الوزير أبي القاسم المغربي وأسقف المدينة النسطوري إيليا، سأل الأول بسلامة نيّة: «هل لديكم علومٌ، كما لدى المسلمين؟» وإثر الإجابة بنعم، أصرّ قائلًا: «هل لديكم علوم النحو واللغة وحسن الخط والكلام[1]؟» فردّ الأسقف على ذلك بجرأةٍ لا يمكن أن تعذرها سوى ألفةٍ بين الطرفين، مطوّرًا مقارنةً بين اللغة العربية واللغة السريانية، وهي مقارنةٌ تميل خلاصتها بقوةٍ إلى صالح السريانية. فبالنسبة إليه، اللغة العربية التي يقول المسلمون إنها كنزهم، مليئةٌ بالالتباسات؛ ولا يخص ثراؤها اللغوي إلا أشياء عالم البداوة، لا أشياء العالم المتحضّر؛ أخيرًا، كتابتها غامضة. لا شكّ أنّه ينبغي عدم المبالغة في أهمية هذه الحادثة الواقعة في إحدى مدن الأقاليم وفي إطارٍ مألوفٍ، والمنقولة في وثيقةٍ موجّهةٍ

---

(1) S. Khalil, *«Deux cultures qui s'affrontent. Une controverse sur l'i'rāb au XI^e siècle entre Élie de Nisibe et le vizir Abū l-Qāsim»*, Mélanges de l'université Saint-Joseph، المجلد 49، بيروت، 1975-1976، صفحة 619-649 [صفحة 634-637]. من أجل تتمة النص، انظر أعلاه، الفصل العشرين، الحاشية الرابعة.

إلى النصارى وحدهم. لكنّها تُظهر كيف بقيت مسألة اللغة حرجةً بوصفها تأكيدًا للهوية، ليس بالنسبة إلى أقلّويٍّ راغبٍ في تبرير بقاء مجموعته فقط، بل كذلك بالنسبة إلى ممثلٍ للسلطة والتفوق.

ومن أجل تحديد نوعية اللغة تحديدًا أفضل، يتم ربطها بالدين. تفسير الطبري (224/ 839-310/ 923) الكبير فقهيٌّ لغويٌّ على نحوٍ أساسي، وهو يستقي استنتاجاتٍ فقهية من ملاحظاته النحوية والمعجمية[1]. بعد فترةٍ وجيزة، يشهد النحوي ابن فارس (توفي في العام 395/ 1004) على التعديل الذي عرفته اللغة العربية مع ظهور الإسلام، وهو تعديلٌ ليس كذلك تمامًا لأنّه لم يكن سوى العودة إلى النقاء الأصلي. غير أنّ ذلك سيعني اعوجاجًا في الجِبِلَّة نفسها بين صياغة البشر وصياغة الله. من هنا نبع النقاش حول أصل الكلام.

هل اللغة توقيفٌ لله، أو نتاج اصطلاح؟ سؤالٌ قديمٌ أصلًا، اختارت الصراطية الحلّ الأوّل ردًّا عليه. إنها مشكلةٌ فلسفية ينظر إليها النحويون كمسألةٍ فقهية، ويعالجونها بحججٍ فلسفية! أكثر الأشكال بدائيةً على هذه الخطوة نجدها بقلم ابن فارس، أول من ظهرت عنده بكلّ وضوحٍ مفاهيم التوقيف والاصطلاح، والذي اختار بحسمٍ التوقيف: ينطلق من الآية القرآنية التي تقول إنّ الله ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ...﴾ [البَقَرَة: 31]، ويصل بها على الفور نقاشًا نحويًّا ليبرر احتواء الجملة على

---

(1) انظر: C. Gilliot, *Langue, exégèse et théologie en Islam. L'exégèse coranique de Tabari*، باريس، 1990.

الضمير هم الذي يحيل إلى كائناتٍ عاقلة[1]. ولا تأتي إلا لاحقًا حججٌ عقليةٌ من قبيل: لو أراد جيلٌ أن يضع كلمةً جديدةً بالاصطلاح، لما تمكّن من ذلك من دون العودة إلى اصطلاحٍ سابق. أربك وضع آيةٍ قرآنيةٍ في الصفّ الأوّل مناصري الاصطلاح إرباكًا كبيرًا، إذ اضطروا إلى العودة إلى ملمحٍ لغويٍّ - فقهيٍّ آخر: لا يمكن أن تنحدر لغةٌ ما إلا من لعبةٍ انعكاسيةٍ بين الذهن والموضوع عبر الحساسية، وهذا أمرٌ لا يمكن نسبته إلى الله خشية الاتهام بالتشبيه. ولن يستطيع النحويون يومًا تقديم حسمٍ نهائي[2].

في موازاة النحويين، مضى تطوّرٌ صوفيٌّ إلى حد جعل العربية اللغة الأصليّة باستعادة صورة الحروف التي تولّد العالم. لكن في الوقت نفسه، تجاهل الفارابي هذه المسألة جهارًا، مقدّمًا بذلك لـ«شكلٍ من العلمنة بحكم الواقع» (لانغاد J. Langhade). هكذا أمكن التوجّه نحو نظريةٍ طبيعية.

1. استكمال عقلنة النحو

قام اثنان من النحويين المعتزلة، هما الرمّاني (توفي في العام 384/ 994) وابن جنّي (ولد قبل العام 300/ 913 - توفي في العام 392/ 1002) بمواصلة العمل الذي قام به ابن السرّاج

---

(1) في تفسير السيوطي أنّ كلمة «أسماء» الواردة في الآية تعني أسماء المسمّيات، ويعود الضمير «هم» على المسميات (م).

(2) انظر: H. Loucel, *«L'origine du langage d'après les grammairiens arabes»*, Ar. ،1963، X-2، صفحة 188-208، X-3، صفحة 253-283؛ 1964، XI-1، صفحة 57-72، XI-2، صفحة 151-187.

والزجّاجي[1]. كان الرمّاني تلميذًا لابن السرّاج، وهو أوّل من قدّم تعريفاتٍ للمصطلحات النحوية التقنية، ويعدّ كتابه أحد أقدم الكتب في الثقافة العربية في تحديد مصطلحات أحد فروع المعرفة، بعد كتاب «تعريف الأشياء» للكندي (المكرس للألفاظ الفلسفية). وقد عاب عليه البعض الخلط بين المنطق والنحو. صحيحٌ أنّه استقى الجزء الأكبر من تعريفاته للمصطلحات التقنية من مؤلفين سابقين، لكنّه في نحو خمسة عشر مصطلحًا منها تنتمي أيضًا إلى المفردات الفلسفية، اقترب من المنطقيين. علاوةً على ذلك، فقد عرّف الجملة بأنها تتألف من فاعلٍ وخبرٍ وصفي، وهو أمرٌ غريبٌ على التصوّر النحوي العربي[2]. لكنّ العقلنة التي أجراها ليست منطقيةً حقًّا؛ فنعوت «الحكمي» أو «الضروري» التي استعملها تعود بالأحرى عنده إلى حسٍّ سليمٍ كبير (من العقلانية وسم الفاعل بالضمّة لأنهما كلاهما يأتيان في الأول؛ العلّة الضرورية تعرّف بالتعارض مع العلّة الاصطلاحية، أي أنّ وضع حرفٍ يحدّد من دون إسناد مسنِد)[3]. غير أنّ الخطّ الذي دشّنه ابن السرّاج هو الذي سيكون له أكبر تأثيرٍ في التطوّر اللاحق للنهج الذي سيرتبط ممثلوه الرئيسون بالملمح الدلالي النحوي.

---

(1) انظر أعلاه، الفصل الثالث عشر، العنوان الفرعي رقم 4.

(2) انظر G. Troupeau, *«Le premier chapitre du "Livre des définitions" d'al-Rummānī»,* Mélanges à la mémoire de Philippe Marçais، باريس، 1985، صفحة 185-197.

(3) انظر للمؤلف نفسه، *«Le second chapitre du "Livre des définitions" d'al-Rummānī», Al-Abhath*، XXXI، 1983، صفحة 121-128.

ابن جنّي[1] أكثر ابتكارًا وخصبًا بكثير، لكنّه للمفارقة، لم يتمكّن من فرض أكثر أفكاره ابتكارًا على الرغم من تمتّعه بمكانةٍ مرموقة، وحتى بحثُه الموجه إلى «دوافع مشيد اللغة» تعرّض لانتقادٍ قاسٍ. خضع ابن جني لتأثيرٍ كبيرٍ من مفاهيم الفقه: فضلًا عن القياس الذي كان قد انتقل منذ وقتٍ طويل إلى اللسانيات (لكنّه استبدل به أحيانًا مفهومي «التماثل» أو «الشبه»)، اعتمد مفاهيم الإجماع والاستحسان والمذهب والحكم. غير أنّه اعتبر أنّ الأحرى أن تقارن العلل النحوية بالعلل الفقهية. فهي من جانبٍ تعود كلها للإحساس؛ وبالفعل، يذكر النحويون أفكار ثقل ظاهرةٍ أو خفّتها على الذهن. ومن جانبٍ آخر، يمكن وصف معظم المفاهيم بأنها «واجبة»، لأنّ الذهن لا يستطيع أن يجد مفاهيم غيرها بالمعنى ذاته، وهي تعبّر بالضرورة عن الظاهرة التي تقدّم لها. بل إنّه اعتبر مجحفًا أن توصف المفاهيم التي تقتصر على السماح للظاهرة التي تدعو إليها بأنها علل، واقترح تسميتها «أسبابًا». أخيرًا، دحض تسمية «علّة العلة» التي كان يقدّمها ابن السرّاج، لأنّ العلّة الحقيقيّة لا يمكن أن تكون معلولة، وأكّد أنّ الأمر هنا مجرّد «تفسيرٍ» للعلة.

لكن من الغريب أنّ ابن جنّي، بعد أن شدَّد على الضرورة، قد اعترف بإمكان وجود نزاعٍ بين النظريات التي تعرّف علّةً معيّنة وفق المدارس النحوية، أو بين أحوال كلمةٍ واحدةٍ وفق القبائل

(1) انظر: A. Mehiri, *Les théories grammaticales d'Ibn Jinnī*، تونس، 1973 [وهو أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (م)].

التي تستعملها. كذلك، قبِل بأنّ بعض المعلومات المناقضة للقياس منقولةٌ مع ذلك على يد العديد من المبلغين، وينبغي بالتالي قبولها. على العكس من ذلك، لا يثْبت الاستعمالُ بالضرورة على كلّ ما يسمح به القياس. وهذا يعادل إقرار حصّة الاحتمال التي يتضمّنها تطبيق مبدأ السببية. بل أمكنت ملاحظة أنّ ابن جنّي كان أحيانًا يدرك على ما يبدو الطابع المصطنع لما يعيد بناءه هو نفسه.

سنجد الالتباس نفسه لاحقًا عند البغدادي ابن الأنباري (توفي في العام 577/ 1181). فجهد التبرير العقلاني لكلّ الظواهر النحوية، سواءٌ أكانت نحويّةً أم شكليةً أم صوتية، يتأجج عنده على شكل فهرسٍ بالأسئلة والأجوبة، تكثر من استخدام القياس، «غير الخالي دائمًا من السفسطات» (ترووبو G. Troupeau). لكنّه حرّر من جانبٍ آخر عملًا يجمع بموضوعيةٍ كبيرةٍ تباينات النحويين، لا سيّما حول الفعل والفاعل، وهو أمرٌ ذو أهميةٍ كبيرةٍ لمعرفة منهج مدرسة الكوفة التي ضاعت كتبها[1].

2. المناهج التأملية والنقد الأدبي

من المتعارف عليه عمومًا، أنّ النوعية السيئة للترجمات العربية الأولى لكتاب أرسطوطاليس في الشعر، وسوء الفهم الذي نتج منه قبل أن يترجمه مجددًا يحيى بن عدي إثر صعوباتٍ تعرّض

(1) ابن الأنباري، كتاب الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، حققه فايل G. Weil، ليده، 1913.

لها شيخه الفارابي حول هذه النقطة، قد ساهمت في صرف النقاد العرب عن النظرية اليونانية. لكن يبدو أنّ هؤلاء النقّاد لم يتجاهلوا قدامة بن جعفر (نحو العام 260/ 873-337/ 948) والفارابي نفسه.

لم يكتف الأوّل بالتعليق على **الشعر** وعلى مقاطع من الأورغانون، بل كتب أيضًا **نقدًا للشعر**[1]، يستلهم فيه بوضوحٍ مقاربة أرسطو: الدور المركزي لفكرة المحاكاة؛ التعريف وفقَ التمييز بين الأنواع؛ خطوةٌ تمضي منهجيًّا من المعقد إلى البسيط؛ جهدٌ لاختزال تعدّد الأجناس إلى مبدأٍ وحيد، لا سيّما عبر إعادة اختلافات الموضوع إلى مجرّد تعارضاتٍ في الصفات. لكنّ هذه السِّمة الأخيرة جعلته يدخِل ملمحًا أخلاقيًّا صنّفه مستوحيًا الفضائل الأربع الكبرى التي عرّفها أفلاطون في كتابه **الجمهورية** (العقل والشجاعة والإنصاف والعفة)، والتي تصبح بذلك تأسيسيةً للأجناس.

لم يكتفِ الفارابي بتأكيد الدور المركزي للمحاكاة؛ بل جعل منه الوسيلة الرئيسة لتعريف الأجناس بطبيعة هذه المحاكاة، ثمّ بأسلوب إنجاز هذه المحاكاة، وأخيرًا بالأهداف التي تريد تحقيقها. لكن في حين أنّ أرسطوطاليس قد ميّز «محاكاة الفعل» من «محاكاة القول»، فقد عرّف الفارابي الشعر بمحاكاة القول وحدها، مستبعدًا بذلك التراجيديا - وهي تنتمي إلى محاكاة الفعل - التي لم تعرفها الحضارة العربية. فضلًا عن ذلك، صنّف

(1) نقد الشعر، حققه وقدّم له S.A. Bonebakker، ليده، 1956.

أرسطوطاليس الشعراء وفق سلّمٍ بثلاث درجات: درجة التخيّل، التي نجد فيها المؤلفين القادرين على المحاكاة في كلّ الأجناس؛ ودرجة المحاكاة التي يضع فيها أولئك الذين أحلّوا التدريب محلّ الموهبة الطبيعية؛ ودرجة محاكاة المحاكاة، حيث نجد جميع أولئك الذي يتخذون من الفئتين السابقتين نماذج لهم.

حقّق ابن سينا نوعًا من التوليف بين أرسطوطاليس والفارابي. فقد أحال كلّ شيءٍ إلى المحاكاة، لكنّه شدّد كذلك على مسألة التأثير الذي يستهدفه الشاعر والذي ينتج من الصورة المقدّمة على هذا النحو. فهذا التأثير، المحبّب أو غير المحبّب، هو الذي يعرّف الأجناس. بذلك، يرتبط فنّ الشعر بالبلاغة، وهو دربٌ سوف يسير عليه نقّادٌ كثيرون.

أمّا البلاغة فتتجذّر بالأحرى في الحاجة الفقهية في إظهار المقاطع القرآنية التي تصطدم بالعقل، ومن هنا جاء سعي المعتزلة لتطوير نظرية «المجاز»[1]. أصبحت كلّ المشكلة بالتالي مشكلة الصلة بين اللفظ والمعنى. لكن للمفارقة، هنالك استمراريةٌ بصدد هذه النقطة بين مختلف الكتّاب المعتزلة وأحد أبرز منظّري الأدب، عبد القاهر الجرجاني (توفي في العام 471/ 1078)، الذي يعدّ أشعريًّا. واقع الأمر أنّه اكتفى بتجاوز تردّد سابقيه، وقدّم تفسيرًا شخصيًّا لمفهوم الكلام النفسي عند الأشاعرة، في مقابل

(1) انظر: Dj.E. Kouloughli, *«L'influence mu'tazilite sur la naissance et le développement de la rhétorique arabe»*, ASP، 12، 2، 2002، صفحة 217-239.

تعريف المعتزلة الذي يختزل الكلام إلى شكله المنطوق. ولم يكتفِ المتكلّم باتباع القواعد النحوية، بل اختار النطق الذي يعدّه ضروريًا للتعبير عمّا يريد قوله. إنها إذًا، عمليةٌ ذهنيةٌ محضة. اللفظ لا يتفوق على الحس، كما كان عبدالجبّار يقول، وإذا كان الجرجاني قال إنّه ليس إلّا أداةً عرضيةً للعملية الذهنية، فقد رفض كذلك أن يعدّ قيمة النص محصورةً في محتواه فقط. وتوصّل بالتالي إلى إثبات تضامن اللفظ والمعنى، بحيث يؤدي أيّ تعديلٍ في أحدهما إلى تغيّرٍ متصلٍ بالآخر (كولوغلي Dj. Kouloughli).

هنالك إذًا، نوعٌ من علم النفس الكلامي أتى من المعتزلة، وانتقل إلى الجرجاني الذي أظهره بصورةٍ خاصةٍ في مفرداته (إذ حدّد على سبيل المثال «الاستعارة» بأنها «شكلٌ من المقارنة» و«مقارنةٌ» بالقياس تنقل من أصلٍ إلى فرع)، وأحال إلى كتّابٍ معتزلة سابقين مثل مفسر القرآن الزمخشري (توفي في العام 538/ 1143) أو البلاغي السكّاكي (555/ 1160-626/ 1229).

لكن من الممكن جمع التيارين، الفلسفي والكلامي، من حيث اعتمادهما المشترك على التاريخ القديم المتأخر. في آنٍ معًا، أظهر م. ماروث M. Marôth أنّ الصور البيانية التي عالجها المثقفون العرب كانت موجودةً أصلًا في تحليلات أرسطوطاليس، وأشار إلى سيرورة التدخل القياسي، منذ الفلسفة الأبيقورية والشكّاكين، ولاحظ التشابهات مع الرواقيين من حيث المنهج[1].

---

(1) M. Marôth, *«Greek Logic and Arabic Stylistics»*, Problems in Arabic =

في المقابل، أمكن النُّظُمَ الإسلامية المحضة كالفقه، والنظمَ العربية كالبلاغة، أن تؤثّر إلى حدٍّ ما في النظم التأمّلية، عبر إعادتها إلى مستوًى نفعي. ونرى ذلك على سبيل المثال عند الطبيب المصري ابن رضوان (388/ 998- نحو العام 453/ 1061) الذي أجمل قراءاته كرجلٍ مثقّفٍ في **كتاب ما هو مستخدمٌ من المنطق في العلوم والفنون**[1]. ولكَونه لم يشأ أن يرتبط إلّا بالممارسة الفعلية، وأراد تقديم وسيلةٍ من أجل اكتسابٍ سريعٍ للمفاهيم الضرورية لمعرفةٍ محدّدةٍ، فقد وضع جنبًا إلى جنبَ اقتباساتٍ شبه حرفيةٍ عن الفارابي لعناصر أجنبيةٍ تطيح موقفَ «البلاغة الواجبة» عند الفيلسوف. ومن الفقه، استقى أهمية الشهادة، فنسب إليها القيمة نفسها التي نسبها إلى القياس البلاغي. أمّا من التقليد البلاغي العربي المحض، فقد استقى فكرة أنّ هذا النهج لا يتوجّه إلى الشعب فحسب، بل إلى العلماء كذلك، لأنّه يشمل طرق إبراز الأشياء بجوهرها أو بالمعتقد، وأضاف إليها طرقًا تعود لإدراك المستمع، ما يقدّم للفكر وضوحًا أكبر.

= Philosophy، نشره ماروث في Philiscsaba، معهد ابن سينا للدراسات الشرقية، 2003، صفحة 87-107.

(1) انظر: M. Aouad, «*La doctrine rhétorique d'Ibn Ridwān et la Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alpharabii*»، ASP 7، 2، 1997، صفحة 163-245 و8، 1، 1998، صفحة 131-160.

الفصل 22

تجارب في الإجمال الإحيائي

ثراء النتاج الثقافي في العالم العربي الإسلامي، في أثناء ما سوف يعترف به لاحقًا بوصفه عصره «الكلاسيكي»، هو الذي يثير الحاجة إلى وضع حصيلة، بله محاولة القيام بانطلاقةٍ جديدة على أسسٍ سبق تمريرها من غربال النقد. في هذا الصدد، هنالك عملان وسما القرن الخامس/ الحادي عشر، كان لهما مدًى استثنائي، ليس على الصعيد النوعي بقدر ما هو على صعيد تنوّع المجالات التي تطرقا إليها بكفاءة. غير أنّهما لا يشتركان إلّا في انتسابهما إلى السنّية، ويتمايزان تمايزًا واضحًا بشروطهما التاريخية الجغرافية ويتعارضان في منظوريهما.

1. إحياءٌ انتقائي: ابن حزم

لوقتٍ طويل، استُغِلَّ عمل الأندلسي ابن حزم (384/ 994-456/ 1064) لدحر المؤلفين المسلمين الذين دحضوا راديكاليته، وكانوا في الوقت نفسه مرغمين على أن يأخذوه بالحسبان. لكنّ هذا العمل فرض نفسه في العصر الحديث إثر أعمال عدّة مستشرقين إلى حدّ أنّ البعض، من أمثال المغربي محمد عابد الجابري، يرى في هذا العمل نقطة انطلاق «مشروعٍ ثقافيٍّ مغاربيٍّ» نوعي.

الحدث الحاسم في حياة ابن حزم هو سقوط الخلافة الأموية في قرطبة، وهو سقوطٌ لم يأت دفعةً واحدة، بل على مدى عشرين عامًا، تلته محاولةٌ للإحياء سرعان ما تمّ إجهاضها، حاول في أثنائها أن يلعب هو نفسه دورًا كوزير. ادّعى لنفسه أصلًا عائليًّا فارسيًّا - على الرغم من أنّه كان يجري في عروقه على الأرجح الكثير من الدم الإسباني - ودفعه ميله العنيف إلى تأكيد شرعية الأسرة الحاكمة، إلى الدفاع عبر التقليد الأموي الذي ارتبطت أسرته به بدافع المنفعة عن تفوق العرب - لا سيّما عرب الشمال الذين ينسبون أنفسهم إلى السلف الأسطوري عدنان - وعن تميّز السلالة القُرَشيَّة، لكنّه لم يدافع عن تميّز عائلة النبي ﷺ. في مواجهة التنازلات التي أجريت في العصر نفسه في الشرق، كان مناصرًا لخلافةٍ وحيدةٍ لأنّه شعر بالصدمة من الوجود المتزامن لخليفتين لبعض الوقت في بلاده. وقد طالب بالاستقامة الأخلاقية المطلقة بقدر ما طالب بالابتعاد عن أيّ إساءةٍ إلى غير المسلمين، سواءٌ عبر منحهم وظائف في الدولة أم عبر الدبلوماسية الخارجية. أخيرًا، ومع إقراره لإمكانية وجود عدّة وسائل لإنجاز عقد الإمامة، نادى - حرصًا على الاستمرارية - بتسمية الخليفة القائم لوريثه المحتمل، أو بأن يحتلّ على الأقل منصبًا أصبح شاغرًا ذاك الذي يتم الاعتراف بأنّه جديرٌ به، حتى لو لم يعترف بتلك الجدارة إلا شخصٌ واحد، ولم يأبه إطلاقًا بمسألة البيعة. إذًا، كانت العقيدة السياسية بالنسبة إلى ابن حزم وسيلةً لينسب إلى نفسه استمراريةً مع أصول الإسلام، ولاستئصال كل ما يمكن أن يبدو انحرافًا، ما دام عدم الوفاء بالتزامٍ سياسيٍّ يعادل عدم الوفاء

العقيدي. وقد تعزّز هذا الإحساس بالاستمرارية نفسيًّا بممارسة النهج المفضّل عند العرب، أي علم النسب.

لكن يمكن أن تتخذ العودة إلى الأصول عدة أشكال. ففي عهد ابن حزم، أصبحت السلفية مكرّمةً بصورة الحنبلية الناجمة عن ردّ الفعل على المعتزلة في القرن الثالث/التاسع، وعن دعم الخليفة العباسي لها بعد قرنين من ذلك إثر انتصاره في بغداد وطرده للاتجاهات الأخرى خارج العاصمة. اختار مفكرنا الأندلسيّ الظاهرية، أي المدرسة «الحرْفية» (الظاهر = ما يظهر فورًا). يصعب تعيين اللحظة التي اتّخذ فيها هذا القرار. نحن نعلم أنّ ابن حزم قد تتلمذ على الفقه المالكي، المذهب الرسمي في بلاده، وأنّه انجذب في ما بعد إلى المذهب الشافعي الذي كان بعض الخلفاء يحاولون الترويج له لتخريب سلطة رجال الدين القائمين، القابلين للظهور وكأنّهم سلطةٌ مضادّة. يبرّر هذا الانجذابَ إلى المذهب الشافعي تأييدُه للأمويين بقدر ما يبرره أنّ هذا المذهب هو الحامل التاريخي للنهج الشرعي، أي حامل تفكيرٍ نقديٍّ للوحي عبر مظهره المتقادم. وقد لاحظ البعض أنّ دراسة ابن حزم الكبرى **كتاب الإحكام** كان لها الهدف والمخطط الإجرائي اللذان رسمتهما **رسالة** الشافعي. أمّا انتقاله إلى الظاهرية، فيمكن فهمه استدلالًا بفكرة أنّ الظاهرية يمكن عدّها «شافعيةً فائقة»، نظرًا إلى أنّها لم تعد تقرّ إلّا القرآن والسنّة وتستبعد، لا الرأي عند الحنفيين فحسب، بل القياس عند الشافعيين كذلك. يؤدّي الجهد لحذف أيّ شكلٍ من الذاتية إلى وجود «نصّ» لكلّ شيء، ما يرغم على منح السنّة (حتى حين يتعلّق

الأمر بحديثٍ ليس له إلّا سند واحد) أهمّيةً لا تقلّ عن أهميّة القرآن، إذ يمكن كُلاً منهما أن ينسخ الآخر[1].

لكنّ ظاهريّة ابن حزم تتجاوز تجاوزًا كبيرًا مجال الشرع بتوسّعها إلى فكرٍ دينيٍّ عام[2]. ويبدو أنّ سبب هذا التوسّع يكمن في تجربةٍ ذهنيّةٍ تعود لأيام شبابه، يرجّع صداها، للمفارقة، نصٌّ لا هو دينيٌّ ولا هو فلسفي، بل إنّه نصٌّ أدبيٌّ مكرّسٌ لموضوعة الحبّ، عنوانه: **طوق الحمامة**. إنّه أوّل - أو أحد أوائل - أعمال مؤلّفنا، وتُظهر مقارنته بأحد أواخرها، **كتاب الأخلاق والسير**[3]، عنصرًا ثابتًا في فكره: الحب، أو الرغبة في الاتحاد، «فتكون المحبة لله ﷺ وفيه وللاتفاق على بعض المطالب وللأب والابن والقرابة والصديق وللسلطان ولذات الفراش وللمحسن وللمأمول وللمعشوق»، وقد قدّم لنا هذا العنصر من الخارج عبر «أسبابٍ مقدّرة». في الفرضية الإسلامية القويمة، لا يمكن هذه الأسباب أن تكون سوى الأوامر الإلهية. إذًا، الله بوصفه المشرّع هو الذي يحدّد شروط الشعور. بسط ابن حزم هذه التجربة بسرعةٍ كبيرةٍ إذ إنّه، في كتابه **التقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه**[4] الذي أتى بعد فترةٍ وجيزةٍ من **طوق الحمامة**، أكّد أنّ الله هو الذي يحدّد بوصفه

---

(1) انظر: A.M. Turki, *Polémique entre Ibn Ḥazm et Bāǧī sur les principes de la loi musulmane*، الجزائر، 1975.

(2) انظر: R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*، باريس، 1956.

(3) التقديم والنص والترجمة لندى توميش، بيروت، 1961.

(4) حققه إحسان عباس، بيروت، 1959. انظر ترجمة الاستهلال التي قام بها =

خالقًا شروط الفكر الذي يستند إلى «إدراك» الحقائق الأولى التي يمنحنا إياها «الأول الواحد وبطوله وإفاضة فضله علينا دون استحقاقٍ منا لذلك، إذ لم يتقدم منا فعلٌ يوجِب أن يعطينا هذه العطية العظيمة»[1].

أ. اللغة كنقطة انطلاقٍ للتفكير

بين **طوق الحمامة** و**التقريب لحدّ المنطق**، هنالك إذًا العلاقة نفسها التي نجدها بين خطابات الحب عند فيدرا **Phèdre** من جانب، و**مأدبة** أفلاطون من جانبٍ آخر: صياغة خطابٍ يرقى إلى مصافّ الخطاب الحقيقي. مع تعقيدٍ إضافي، يتمثّل في أنّ الله نفسه قد أمكن له أن يستبدل في وحيه بالمعنى القاموسي لبعض الأسماء معنًى آخر، يفعل كالعاشق الذي يعمل عبر «الإدراك المتوهِّم»، باحثًا عن التعبير المناسب إشارةً إلى الموضوع المعشوق، لكن مرغمًا على إحالةٍ أبديةٍ من صورةٍ إلى صورة. لكن ليس لخطاب الإنسان سلطةٌ في حين يفرض خطاب الله نفسه[2].

هكذا انقاد ابن حزم لاتخاذ موقفٍ تجاه عملٍ حقّقه العرب

= رامون غيريرو R. Ramon Guerrero بعنوان: *«El Prólogo del Taqrīb li-ḥadd al-manṭiq de Ibn Ḥazm de Córdoba»*, Qurtuba، 1، 1996، صفحة 139-155.

(1) تقريب، مصدر سبق ذكره، صفحة 157.

(2) انظر: D. Urvoy, *«Un curieux avatar d'un mythe platonicien dans le littéralisme d'Ibn Ḥazm»*, DSTFM, VIII، 1997، صفحة 493-509.

على لغتهم من جانب، وتجاه المنطق الموروث من اليونانيين من جانبٍ آخر. وهو لم يكرّس أيّ عملٍ لدراسة اللغة، لكنّه عبّر عن فكره على مدى نصوصه الشرعية والتفسيرية، واقتصر فيها طوعيًّا على تبحّرٍ مدهشٍ في النحو والمعجميات، ممتنعًا عن أيّ تفكيرٍ أو تفسير. يُظهر علم النحو أنّ للكلمات معنًى، وأنّ بنية اللغة تنقل كل ما ينبغي فهمه. إذًا، تؤخذ النصوص في معناها الواضح، وتُختزل صعوبات العقل عبر استدعاء أمثلةٍ فريدة. وبالنسبة إلى المعجميّات، انتقد من يعترضون عليها باسم الإيمان، ونظر إليها بوصفها التطوّر الطبيعي للعقل الذي منحه الله للإنسان، ما يجعلها قابلةً للتطبيق على كلّ مادة، دينيةً كانت أم طبيعية. هكذا اقترح أن يقدّم لها عرضًا باستعمال كلماتٍ دارجة ومصطلحاتٍ فقهية. أوصله هذا الرهان إلى المماثلة بين الصفات الشرعية (الأحكام) والأحكام المميزة (إلزامي = ضروري، شرعي = ممكن، ممنوع = مستحيل، موصًى به = محتمل، غير منصوحٍ به = غير محتمل)، فوضع نفسه بذلك في موضعٍ غير متوازن سواءٌ بالنسبة إلى رجال الدين أم بالنسبة إلى الاختصاصيّين في المنطق.

غير أنّ هذه الخطوة تفترض نوعًا من التضافر مع الفلسفة حول مفهوم البرهان. المنطق مرتّبٌ حقًّا على أساس البرهان اليقيني؛ فهو يتعارض إذًا مع القياس الذي يبقى غير مؤكّدٍ، واعتباطيًّا بصورةٍ خاصة لأنّه ليس إلّا استقراءً مقنّعًا يستند إلى تعدادٍ غير كامل. هكذا أشار ابن حزم إلى القياس بمصطلح برهان، متجنبًا بذلك الالتباس الذي تشكّله في هذا الصدد استعادة مصطلح قياس نفسه، وهي استعادةٌ عامّة. هذا المصطلح هو وحده

موثوقٌ به لأنّ الخلاصة متضمّنةٌ في المقدّمات. لكن لهذا النقد المنهجي عاقبةٌ ماورائيةٌ تبعده عن الفلسفة: فأقصى مساوئ القياس بالنسبة إلى مؤلّفنا هي أنّه يدفع إلى الاعتقاد بوجود التقاءٍ ثابتٍ بين الصفات ولغة المنشأ. وهو يفهم المفاهيم المنطقية نفسها على نحوٍ مختلفٍ نوعًا ما: الجنس لا يسبق الأنواع بطبيعته، وهو بالتالي ليس إلا جمعًا لهذه الأنواع التي ليست هي نفسها سوى مجموعات؛ إذًا، ليس للكلّيات سوى قيمةٍ نفعية لأنّها تطابق الواقع، لكنّها لا تستطيع أن تكون حقائق جوهرية.

لم يعرف ابن حزم من الفلسفة سوى دراسة **الفلسفة الأولى** للكندي **ومقالة فيما بعد الطبيعة** لأبي بكر الرازي. وهو لم يهتمّ إلّا بمظهرهما الفقهي، ونسَب ضعفهما إلى أساسهما المنطقي، إذ عدّه تعميمًا من المرئيّ إلى المجهول.

لا سلطان للعقل، وهو لا يستطيع إملاء القوانين بدلًا من الله باسم الحقائق الأزلية. لدى الإنسان ثلاث أدواتٍ متلقّيةٍ فقط، هي الحس واللغة والعقل. فضلًا عن ذلك، هذه الأدوات مترابطة: اللغة مستقلةٌ بذاتها لكنها لا تستطيع التعبير عن شيءٍ لا يمكن الإشارة إليه في التجربة المحسوسة، ومقولات العقل ليست مسبقةً ولا لاحقة، بل هي معاصرةٌ لممارسة الحواس. «تتمثّل المشكلة الوحيدة في فهم المعطى وتوصيل ما هو مفهوم لجعل الآخرين يفهمونه من دون أي التباس»[1].

(1) R. Arnaldez, *«La raison et l'identification de la vérité selon Ibn Hazm de Cordue»*, rééd. in R. Arnaldez (dir.), Aspects de la pensée musulmane، مصدر سبق ذكره، صفحة 153-163 [صفحة 154].

ولأنّ الوحي نصّيٌّ في الدين، تنتقل البديهة اللغوية هنا إلى المرتبة الأولى. هذه البديهة هي شكلٌ من أشكال «الضغط» لتصديق حقيقة الأخبار والأوامر الموجودة في القرآن. «ما خلقه الله في النفس ليس الأفكار، بل القدرة على فهم الحقيقة في تمثيلها اللغوي»[1]. إذًا، تمتلك اللغة موضوعيةً قادرةً على إعلام الفكر. والمهمّ فيها ليس المقولات التي يجرّدها النحاة، بقدر ما هي المقاصد ذات الدلالة لكلمات اللغة الحية التي تسمح بالتفاهم. وتطوّر لغةٍ وأشكالها العامّية هي برهانٌ على حيويتها، وتحيل في الآن عينه إلى جوهرها الذي يسمح بتفسير تلك الأشكال ضمن هذه اللغة نفسها. في الخصام حول الطابع الموضوع أو الاصطلاحي للغة، اختار ابن حزم حلًّا وسطًا: ما أسّسه الله ﷻ هو مبدأ اللغة نفسه، وهذا ما يشكّل الفهم، وليس مادية الكلمات.

ب. اللوحة النقدية للفكر الإنساني

انطلاقًا من هذا التصوّر للغة، تطرّق ابن حزم إلى تاريخ الفكر في مجموعةٍ من الدراسات ذات الموضوع الواحد (الفِصَل)، كتبها في تواريخ مختلفة بين العامين 420/ 1029 و440/ 1048) وجمعت في تركيبٍ نقديٍّ حقيقي للأفكار الدينية[2]. إنّه في الآن عينه كتابٌ في التاريخ تتدخّل فيه تحقيقاتٌ شخصية، ودراسةٌ فقهية.

---

(1) المؤلف نفسه، *«Ahbār et awāmir chez Ibn Hazm de Cordoue»*، المصدر نفسه، صفحة 93-109 [صفحة 95].

(2) الفِصَل في الملل والأهواء النحل، ترجمها ترجمةً شبه كاملة آسين بالاسيوس =

ينطلق العمل من مسألةٍ فلسفيّةٍ أساسيةٍ حول المعرفة وإمكانية بلوغ حقيقةٍ ما. وبعد تصنيفٍ للإجابات المقدّمة، يلغي ابن حزم التشكيكية ويخلص إلى قبول إمكانية أن يلتقط الإنسانُ ما هو حقيقيّ. تطرح حينذاك مسألة أزلية العالم: يؤدي رفض هذه الأطروحة إلى عقائد الخلق، وبالتالي إلى التوحيد، ومنه إلى فكرة الوحي. في طريقه إلى ذلك، التقى المؤلّف التأمّلات حول الزمان والمكان ومادة الأجسام، وعبادة الأجرام السماوية، والثنوية، والتقمّص، والعقيدة المسيحية التثليثية، ومختلف تصورات النبوّة في اليهودية والمسيحية (بصدد المسيح).

لم ينظر ابن حزم إلى النظريات غير الإسلامية بذاتها، بل بمقارنتها مع الإسلام، ما يمكن أن يؤدّي إلى انحرافات. هكذا، وفي القسم المخصّص لليهودية، يفضي تحليل تصوّر النبوّة والشريعة إلى مسألة النسخ غير الموجود في تلك الديانة. كذلك، درس المسيحية بمقارنة نصوص الأناجيل بالقرآن أو بالأحاديث النبوية، ما أدى في الحالة الأخيرة إلى إدخال مفهومٍ إسلاميٍّ محضٍ عن «الإسناد». وكان نقد النصوص هو أكثر ما طوّره ابن حزم، لذا رغب الدفاع الحديث عن الدين في أن ينظر إلى هذا المؤلَّف بوصفه طليعةً للتفسير التاريخي النقدي. لكنّ نهجه ليس في واقع الأمر سوى النهج الذي اعتمده قبله منازعو الإسلام، أي إبراز التناقضات العقيدية المصحوبة بتناقضاتٍ في النصوص، وهو

= M. Asin Palacios بعنوان: *Abenházam de Córdoba y sus historia crítica de las ideas religiosas*، 5 مجلدات، مدريد، 1927-1932 [توخّ الحذر في استخدام هذه الترجمة].

نهجٌ تمّ تحويله إلى الديانات الأخرى لإظهار أنّه ينبغي بالأحرى توجيه الانتقادات إليها. الافتراضات المسبقة هي نفسها: يتمّ النظر إلى النصّ المتفحَّص بوصفه كلاً متجانسًا في ماديته؛ وإذا أمكن إظهار تناقضاتٍ داخلية، يمكن أن يبرهن ذلك على أنّه نصٌّ غير معصوم، وبالتالي غير إلهي. من هنا وضع في المستوى نفسه وطوّر بالقدر نفسه تفحّص المسائل العقيدية والتعبيرات التشبيهية من جانب، وصعوباتٍ جغرافيةً أو حالات عدم تجانس في الحساب من الجانب الآخر[1].

ابتداءً من المجلّد الثاني، يكرّس الكتاب للإسلام وحده، فيصبح بالتالي دراسةً في تأريخ البدع، لكنها تدور حول أفكار الملل لا حول تاريخها. نرى إذًا أنّ المبدأ العام يتمثّل في النظر إلى العقائد بدءًا من أكثرها بعدًا للوصول عبر التصفيات التدريجية إلى الإسلام أولًا، ثم إلى العقيدة الظاهرية ضمن الإسلام، على الأقل حيث يكون ذلك ممكنًا (على سبيل المثال الفصل المكرّس للإمامة، على الرغم من أنّه بين أواخر كتاباته، لا يشير إليها لأنّ المدرسة الظاهرية ليست لديها عقيدةٌ محدّدةٌ حول هذا الموضوع).

لم يكن ابن حزم ينظر إلى التأملات بوصفها تساؤلاتٍ بشرية، بل «تساؤلًا من الله عبر البشر». لذلك سعى إلى وضعها

(1) انظر: D. Urvoy, «La critique chez les penseurs indépendants de l'islam classique»، في ندوة: «La critique des textes dans les différentes religions», ليل، 10-12 تشرين الأول/أكتوبر 2003 [ستصدر نصوص تلك الندوة لاحقًا].

في تناقضٍ بعضها مع بعض، بوسائل لغوية وخصوصًا بحججٍ تواجهها من الداخل. هذا الطابع الجدالي على نحوٍ أساسي، تعززه قوة النبرة التي يمكن التقاطها في كلّ خطوة، يقدّم طابعًا يميّز **الفِصَل**. ولاقتناعه باستحالة معرفة العالم الخارق للطبيعة، حذف عددًا من مسائل الكلام، لا سيّما عبر رفض التحدّث عن «صفات» الله، لكنّه بدا في المقابل منفتحًا على بعض الأطروحات الأفلاطونية المحدثة؛ على سبيل المثال، عبر تحويل موضوعة «عرش» الله إلى موضوعة فلك العالم النهائي. أمكن أن نرى في هذه النقطة الأخيرة تأثير الثقافة الأندلسية، بسبَب أنّ ابن حزم عرف جيدًا تأملات صوفيٍّ من قرطبة هو ابن مسرّة (269/ 883-319/ 931)، وقدّم لنا معلوماتٍ هامةً عنه. بصدد الإيمان في صيغةٍ متعجلة للمؤرخ صاعد الطليطلي، اعتقد آسين بالاثيوس Asín Palacíos أنّه يستطيع أن ينسب إليه كل ما تضعه كتابات التمجيد الإلهي تحت اسم إمبدقلس Empédocle. لكن فضلًا عن أنّ هذا الإمبدقلس المزيف يغطي فكرًا من النمط الأفلاطوني المحدث، فنصوص ابن مسرّة نفسها - التي لم تتم إعادة اكتشافها إلّا بعد أعمال آسين بوقتٍ طويل[1] - لا تشهد على فكرٍ ذي نمطٍ فلسفي، بل تحيل بالأحرى إلى نماذج من الصوفية الشرقية مثل التستري.

(1) انظر: محمد جعفر: رسالة ابن مسرة، في: «من قضايا الفكر الإسلامي»، القاهرة، 1978، صفحة 297-360.

ج. إرثٌ مجزّأ

ربما عرف الفقه الظاهري بعض لحظات النهوض، لا سيّما في عهد الموحدين نحو آخر القرن السادس/الثاني عشر، لكنّ فكر ابن حزم لن يجد أبدًا أي صدًى، سواءٌ بنِيّاته العميقة أم بمدى تقصّيه. لقد فرضت نفسها مظاهرُ معيّنةٌ في هذا الفكر، ليست بالضرورة المظاهر الفُضلى، كأطروحة تحريف اليهود والنصارى لكتبهم المقدّسة. وقد قبِلت غالبية المسلمين هذه الفكرة لمجرّد اشتهار صاحبها بالتبحّر، والأشخاص النادرون الذين استقصوا التفاصيل الدقيقة للتحليلات استعادوا تلك التحليلات كما هي، من دون أيّ حسٍّ نقدي.

لئن كان الحجم الكبير لكتاب **الفصل** قد ثبّط عزيمة القرّاء، فإنّ صغر حجم كتاب **طبقات الأمم** لصاحبه صاعد الطليطلي (420/ 1029- 462/ 1069)[1]، تلميذ ابن حزم، أتاح له انتشارًا واسعًا. إنّه تأريخٌ كونيٌّ موجز، كتبه مؤلفه من وجهة نظرٍ معرفية، ووضع فيه الأمم التي طوّرت العلوم في مواجهة تلك التي لم تعرفها. في الفئة الأولى، نجد الهند وفارس والكلدانيين واليونانيين القدامى والبيزنطيين (الروم، غير أنّ المؤلّف لم يأخذ منهم بالحسبان إلّا النصارى العرب) والمصريين القدامى، والعرب الذين فصلهم إلى عرب المشرق وعرب المغرب (أي إسبانيا وحدها) واليهود. إنّه إذًا عالمٌ يتمّ النظر إليه عبر منظار الحضارة الإسلامية، لأنّه إذا كان كلّ ما تمثّلته تلك الحضارة يبدو

(1) سعيد الأندلسي، كتاب طبقات الأمم، قدّم له وترجمه وعلّق عليه بلاشير Blachère، باريس، 1935.

في هذا الإحصاء، فما قامت بتمثّله هو **فقط** ما أراد صاعد الطليطلي أن يراه. هذا النصّ ذو أهميّةٍ تاريخيةٍ كبيرة، ولا سيّما أنّه النصّ الوحيد الذي قدّم معلوماتٍ عن كتّابٍ ضاعت أعمالهم، ما أتاح بصورةٍ خاصّةٍ الإحاطة ببدايات الفكر الفلسفي في إسبانيا الإسلامية. لكنّه أيضًا وثيقةٌ حول عقلية مثقّفٍ ورث ابن حزم: بما يقوله بدايةً، لأنّه يركّز بصورةٍ خاصّةٍ على الموسوعة اليونانية للمعرفة (علوم الأوائل)، وكذلك خصوصًا بسبب ما يتجاهله عمدًا، من قبيل كلّ ما لم يندرج في إسبانيا نفسها ضمن النظام السياسي للأمويين والممالك الصغيرة التي أعقبته في القرن الخامس/ الحادي عشر. ولئن كان قد ركّز على وحدة أصل الجنس البشري، فهو لا يخلو من كلّ حكمٍ مسبقٍ عنصري. وقد فرض نجاحُ هذا النصّ رؤيته الانتقائية في العالم العربي بوصفها شكلًا من الفلسفة الشائعة.

أمّا مصير أفكار ابن حزم بصدد اللغة، فقد عرفت حظًّا مغايرًا تمامًا، إذ لم يكن لها في مطلع الأمر أيّ تأثيرٍ في الدراسات اللسانية العربية الكلاسيكية. وحده ابن مضاء (513/ 1119 - 592/ 1195) منحها امتدادًا عبر انتقاد النظريات الاصطناعية والمعقدة للنحاة، والترويج للعودة إلى وقائع اللغة نفسها. وقد دحض مفهوم الفاعل والقياس وكل أشكال العلل الأخرى باستثناء ملاحظة الظواهر النحوية، لأنّ العلل الثواني والثوالث للنحاة «لا تفيد نطقًا»[1]. بعد أن بقيت هذه الأفكار

(1) ابن مضاء، كتاب الرد على النحاة، تحقيق شوقي ضيف، القاهرة، 1947، صفحة 151.

لوقتٍ طويلٍ من دون صدى، أثارت الاهتمام في القرن العشرين، في إطار السعي إلى تبسيط اللغة العربية.

2. إحياءٌ شمولي: الغزالي

على الرغم من أنّ مسيرة الفارسي أبي حامد الغزالي قد شهدت هي أيضًا بعض التحوّلات المفاجئة، لا يمكن مقارنتها بمسيرة الأندلسي ابن حزم. تنقسم مسيرة الغزالي إلى أربع حقبات. تقع الأولى في خراسان، حيث ولد في العام 450/ 1058 وتتلمذ على أساتذة نيسابور[1]، لا سيّما الجويني، وانتهى به الأمر إلى الارتباط بالوزير السلجوقي نظام الملك الذي أرسله في العام 484/ 1091 إلى بغداد، ليعلّم فيها في مدرسةٍ من النمط نفسه الذي أسسه في إيران، وقد تمتّع في بغداد بسمعةٍ وجمهورٍ استثنائيين. لكن بعد أربع سنواتٍ من ذلك، أصيب بمرضٍ عصبيٍّ وترك التعليم. أمضى حينذاك أحد عشر عامًا كصوفيٍّ بسيط، وأقام في عدة أماكن، لا سيّما دمشق ومدينة طوس مسقط رأسه. ثمّ عاد إلى منصبه أستاذًا في نيسابور في العام 498/ 1105 وبقي في منصبه حتى قبيل وفاته في العام 505/ 1111.

تمت مقاربة فترة الانسحاب هذه من أزمة التشكيك التي تحدّث عنها هو نفسه في شكلٍ من السيرة الذاتية الروحية التي لا تخلو من الأشكال النمطية - وهي أزمةٌ ربما ترتبط بانتقاده لفساد عالم رجال الدين الذي لم يخرج منه إلّا بعزمٍ أكيدٍ على أن يتّخذ

(1) يرد اسمها أيضًا على صورة: نيشابور (م).

لنفسه في الآن عينه قاعدةً وموقعًا - هذا من جانب؛ ومن جانبٍ آخر، تمت مقاربة تلك الفترة من مختلف التقلّبات السياسية التي مسّت مقرّبين منه، ما حثّه على تهميش نفسه. لكن في الحالتين، يتعلّق الأمر بخطوةٍ شخصية؛ الورع من جانبٍ والحذر من الجانب الآخر، أكثر مما يتعلّق بضغطٍ من الخارج. في الحقيقة، لم يتعرّض الغزالي عمليًّا لأي انتقادٍ في حياته، إلّا من بعض الهامشيين، بل إنّه تمتّع بما يكفي من السلطة ليعيّنه البربر المرابطون، في أقصى العالم الإسلامي، ضامنًا لاستيلائهم على السلطة؛ وبعد وفاته، عدّه الإسلام السنّي بالإجماع «حجّة الإسلام». إنّه إذًا النموذج الذي ندعوه اليوم المفكّر «التوافقي».

لكن من مساوئ هذا الأمر أنّه قد تمّ نسب أمورٍ كثيرةٍ إلى الغزالي، وأنّ مسألة أصالة بعض الكتب لا تزال معلّقة. وقد زاد من تعقيد هذه المشكلة افتراضٌ قديمٌ (لأنّه يعود لابن طفيل، في القرن السادس/الثاني عشر) هو أنّه كتب للجماهير بأسلوبٍ مختلفٍ تمامًا عن الأسلوب الذي كتب به لبعض النخب، ما يبرّر التناقضات التي يمكن أن نجدها بين نصٍّ مقبولٍ بالإجماع بوصفه أصليًّا، ونصٍّ يثير الريبة.

أ. تتويج الفكر السلفي

يبدأ نتاج الغزالي المكتوب وينتهي بأعمالٍ شرعية، وهي علامةٌ بليغةٌ على تجذّره في الفكر السلفي. غير أنّ ذلك لا يعني جمودًا محتملًا، وتظهر فيه التأثيرات الخارجية، لا سيّما اعتماد المنطق الذي يسم بقوةٍ النصوص الأخيرة. على الرغم من أنّ كتاب

المستصفى الذي يعود للعام 503/ 1109[1] أقلّ استعمالًا من دراساته في الشرع العملي، غير أنّه فرض نفسه منذ البداية كأفضل إجمالٍ لأصول الفقه، واعترف بذلك حتى فيلسوفٌ مثل ابن رشد الذي اختصره. لقد أقرّ التصنيف والتراتبية لِ«مصادر» الشرع الأربعة (القرآن، والحديث، والإجماع والعقل [الاستصحاب، أو افتراض استمرارية تماسك الشرع])، لكن بتوضيحاتٍ لافتةٍ للاهتمام. هكذا، ومع التشديد على أنّ الإجماع ينبغي ألّا يأتي، من حيث القيمة، إلا في المرتبة الثالثة، اعترف ضمنًا أنّه في الواقع الأكثر أهميةً بين المصادر لأنّه هو الذي نعرّف به التفسير الصحيح للآيات المتشابهات، ونفْصل الأحاديث الصحيحة عن الأحاديث الضعيفة. من جانبٍ ثانٍ، استبعد أي مصدرٍ آخر، سواءٌ أكانت الشرائع المنزلة قبل الإسلام أم أحاديث الصحابة (التي يبجّلها الحنابلة) أم التقدير الشخصي للعدالة (الاستحسان) عند الحنفيين، أم معيار المصلحة (الاستصلاح) عند المالكيين. حول هذه النقطة الأخيرة، موقف الغزالي لافتٌ للانتباه، لأنّه على الرغم من استخدام المصطلح من قبلُ، فهو أوّل من أكسبه المعنى التقني لمنهج، ولئن كان قد استبعد المصلحة، فذلك لأنّها في رأيه مفترضةٌ أصلًا في الشريعة فقط.

الأكثر دلالةً هو أنّه استبدل بمفهوم القياس مفهوم الاستصحاب، بوصفه المصدر الرابع، على الرغم من أنّ هذا

(1) انظر تحليل هذا الكتاب في H. Laoust, *La politique de Ǧazālī*، باريس، 1970، صفحة 152-182.

المفهوم يظهر في سلسلةٍ من الأعمال تتوزع على مدى مسيرة مؤلفنا، الذي «فاقت مهمته بكثيرٍ خلق الجديد، وتمثّلت في تبيين إرث متقدميه واستكماله ومنهجته»[1]. قام في البداية بالتمييز بين ما هو قياسٌ شرعيٌّ أو فقهيٌّ محض، وبين القياس العقلي أو المنطقي من جانب، ومن جانبٍ آخر بينه وبين أشكال الاستدلال التلقائية. أشار الغزالي من جانبٍ إلى عملية التفكير، مهما كان منقوصًا، والتي ينبغي أن تتم، ومن جانبٍ آخر أشار إلى الخصوصية الدينية للسبب الذي يحدّد الوضع الشرعي والذي لا يمكن الخلط بينه وبين سببٍ من العالم الطبيعي أو العقلاني. بعيدًا عن الجبريّة، السبب الديني ليس سوى «آيةٍ» ويمكن ألّا يوجد. وطابع الآية هذا أوضحُ في حالة قياس الشبه، ما سمح للغزالي، بصورةٍ مفارقة، بأن ينسَب إليه شرفٌ كثيرًا ما كان ينكَر عليه. «لا يمكن المرءَ إلا أن يصدم بثبات مؤلفنا في التمييز، لا بل تفضيل ما يتّصل بالقرآن على «العقلي» المحض على قدر المستطاع في نظريته عن التفكير الشرعي بالقياس»[2].

حين تُفهم النظرية الشرعية على هذا النحو، لا يبدو أنّ لها مدًى تأمليًّا، وكرّر الغزالي - بأسلوبٍ يمكن أن يذكّر بابن حزم - أنّ الأمر لا يتعلّق بفهم «الأحكام» التي يتلقاها الإنسان من الخارج (الوحي أو إجماع الأمة)، غير أنّ الأسئلة لم تكن قليلة.

---

(1) R. Brunschvig, *«Valeur et fondement du raisonnement juridique par analogie d'après al-Ğazālī»*, rééd. dans Études d'islamologie، باريس، 1976، المجلد الثاني، صفحة 363-394 [صفحة 366].

(2) المصدر نفسه، صفحة 390.

هكذا قدّم على سبيل المثال مقولة «الجائز» بوصفها أمرًا أراده الله كي لا يستسلم الإنسان لـ«شهوته العدائية»، في مواجهة كل الأمور الحسنة في الخلق؛ الجائز هو إذًا «فرضٌ وقهر»[1]، وهي فكرةٌ يمكن تقريبها بسهولةٍ من الأطروحات الأنتروبولوجية الحديثة حول الممنوع بوصفه أساسًا للثقافة، بالقطيعة مع الطبيعة، كما يمكن أن توصل إلى تصوّرٍ نوعيٍّ للإنسان. لكن علاوةً على أنّ الغزالي لم يتوقّف عند مدى ملاحظته، فكيف يمكن المصالحة بينها وبين تصوّره للمصلحة التي تفضي إلى فكرة أنّ الإنسان يتعرّف على مصلحته الخاصة بتعميق الشريعة، وهي أطروحةٌ إذا وسّعناها لتصبح وظيفيةً معمّمة، تتمتع حاليًّا بأكبر عددٍ من المستمعين في الأوساط الإسلامية؟

نعثر في فقه الغزالي على السمات نفسها التي نجدها في فكره الشرعي. وتتميّز تمامًا العقيدة المتواجدة في مجموعته الكبيرة التي أنجزها حين كان معتكفًا، وعنوانها **إحياء علوم الدين**[2]، وهي تتراجع عن نصوصٍ سابقةٍ وسوف يتراجع المؤلّف عنها بدورها في الحقبة الأخيرة. فقد بدأ الغزالي في هذا العمل بمقدّماتٍ حول اعتقاد «أهل السنّة» وحول درجات الاعتقاد. ثمّ شدّد بقوّةٍ على فكرة وجوب العودة إلى القرآن قبل كلّ شيء، لأنّه «ليس بعد بيان الله سبحانه بيان»[3]. وأخيرًا، خلص إلى القول

(1) وقهرها بما افترضه عليه (إحياء علوم الدين، بيروت، دون تاريخ، المجلد الثاني، صفحة 88).

(2) إحياء، مصدر سبق ذكره، المجلد الأول، صفحة 105-114.

(3) المصدر نفسه، صفحة 105.

بأنّه كان ممكنًا تمامًا الاستغناء عن إقامة البرهان على وجود الله، وأنّه لم يقدّم هذا البرهان (انطلاقًا من فكرة الجواز) إلّا «على سبيل الاستظهار والاقتداء بالعلماء النظّار»[1].

يطرح ذلك مسألة صلة الغزالي بالكلام. للوهلة الأولى، يقع كتابه في الفقه العقيدي، **الاقتصاد في الاعتقاد**[2]، الذي يعود للفترة البغدادية، في خطّ شيخه الجويني. بصورةٍ عامة، حين يتحدث الغزالي عن الكلام، فهو يعني الأشعرية فقط. هنالك فصلٌ في كتابه **الاقتصاد** بالغ الدلالة، وهو فصلٌ مكرّسٌ للقدرة الإلهية، يدافع فيه بحماسة عن عقيدة «كسب» الإنسان لفعله في مواجهة المعتزلة[3]. لكنّ فصل كتاب **إحياء** الذي يعالج قواعد العقائد[4] والذي كتبه بعد ابتعاده عن التدريس، يستعيد الموضوعة نفسها ويتبنى موقفًا مخففًا: الكلام مفيدٌ لتفنيد الأخطاء وطمأنة المتشككين، لذا ينبغي أن يمارسه شخصٌ ما في كلّ موقعٍ من الأمة؛ لكنّه يعاني من النزاعات بين المدارس، وحتى داخل المدرسة نفسها، فيتوجب إبعاد العامة عنه لأنّه سوف يُضِلّها حتمًا، ويتوجب خصوصًا عدم التعامل معه كغايةٍ بذاته لأنّه سيصبح حينذاك ستارًا يمنع من اكتساب المعرفة[5]. لاحقًا، مضى

---

(1) المصدر نفسه، صفحة 106.

(2) انظر صياغته الجديدة paraphrase في كتاب: M. Asín Palacíos, *El justo medio en la creencia*، مدريد، 1929.

(3) انظر: M.E. Marmura, «*Ghazali's Chapter on Devine Power in the Iqtisād*», ASP، 4، 1994، صفحة 279-315.

(4) انظر: إحياء، مصدر سبق ذكره، المجلد الأول، صفحة 89-125.

(5) يقول الغزالي: «إنّ مخاطبة العامّة بما يليق بالخاصّة مضرٌّ مثل مخاطبة =

الغزالي إلى حدّ الزعم أنّ كتابه **الاقتصاد** قد ذهب إلى أبعد مما ذهبت إليه الدراسات العادية في الكلام على طريق المعرفة الروحية، لكنّه لم يحدّد كيفية ذلك، مكتفيًا بتمييز النجاة من السعادة الكاملة. نلاحظ أنّ عددًا من المسائل فقط قد أصبح يتمّ النظر فيها - خصوصًا في كتاب **إحياء** - بدايةً من زاوية الأشعرية قبل أن يتم تطويرها باتجاهٍ صوفي[1].

بوصف الغزالي قاضيًا شافعيًّا وفقيهًا أشعريًّا، لم يتطرّق إلى نشاط الفكر (النظر) إلّا بوصفه ينطبق على النص المنزّل كي نتلقى منه إشراقًا إلهيًّا. نعثر على ذلك في موقفه من الأديان المنزلة الأخرى. ولئن كان كتاب **الرد الجميل لإلهية عيسى** عليه السلام بصريح الإنجيل[2] قد نسب إليه خطأً، فمن كتَبه هو مع ذلك تلميذٌ قريبٌ ولا يناقض صورة عيسى عليه السلام التي تظهر في **إحياء علوم الدين**؛ حيث يظهر كناسكٍ يهتمّ بنقاء القلب وبالترفّع على كلّ الأوثان الدنيوية، ونموذجٍ للتوكّل على الله[3]. على العكس من ابن حزمٍ ومن الجويني نفسه، يقرّ **الرد الجميل لإلهية عيسى** عليه السلام أصالة

= الخاصّة بما يليق بالعامة. ويوم أن يذهب المنافقون والجهلة وطلّاب السلطة وخدّام السلطان ليخاطبوا الناس في أمر الله تعالى فإنّنا سوف نضرّ بالدين ونكذّب الله ورسوله عند الناس» (م).

(1) انظر: M.E. Marmura, *«Ghazālī and Ash'arism revisited»*, ASP، 12، 2002، صفحة 91-110.

(2) حققه وترجمه R. Chidiac، باريس، 1939.

(3) انظر: J. Jomier, *«Jésus tel que Ghazālī le présente dans al-Ihyā'»*, MIDEO، 18، 1988، صفحة 46-82.

نصوص العهد الجديد ولا يهاجم إلّا تفسيرها. وهو ينصّ على أنّ خطأ النصارى تمثّل في النظر إلى كتاباتهم حرفيًّا والانضمام إلى مدرسة الفلاسفة اليونانيين لإظهارها، لكنّ ذلك لم يمنع من أن يكون لتلك الكتابات معنًى يقبله العقل. هكذا يحرص الكتاب على إظهار أنّ للنصّ معنًى رمزيًّا، وأنّه في كلّ موضعٍ يلجأ فيه إلى الاستعارة، يخبرنا ذلك بنفسه.

ب. استكشاف الأفكار الهامشية

ليس هنالك نظامٌ غزالي؛ صحيحٌ أنّه يمكن دائمًا تقديم أفكاره وفق جدولٍ مدرسي[1]، غير أنّ تنوع المناظير التي تظهرها كتاباته - العائد من دون شكٍّ جزئيًّا إلى تنوُّع القرّاء المستهدفين، لكن ربما لأكثر من ذلك - يمنع أيّ اختزال. كان الغزالي قبل كلّ شيءٍ قاضيًا وفقيهًا، غير أنّه تميّز باتساع رؤاه، إذ شملت الغالبية العظمى من التيارات التي تجلّت في الحضارة الإسلامية. وقد شهد على ذلك بنفسه - بتواضعٍ مريبٍ إلى حدٍّ ما - في سيرته الفكرية **المنقذ من الضلال**[2]: لئن توصّل فيه إلى التشكيك في كلّ شيء، حتى في ما تشهد عليه الحواس، فذلك بعد أن جاب معارف زمانه كلّها.

والفلسفة، الحاضرة في وسط نيسابور وبغداد الثقافيين، هي التي رغب بشدّةٍ في تعميقها على نحوٍ نقدي، لا سيّما في كتابيه

(1) في هذا الصدد، يعدّ كتاب *La Pensée de Ghazālī* لفينسينك A.J. Wensinck عملًا كلاسيكيًّا (الطبعة الفرنسية، باريس، 1940).

(2) حققه وترجمه فريد جبر، بيروت، 1969 (الطبعة الثالثة).

الشهيرين: **مقاصد الفلاسفة**[1]، حيث يعرض وجهات نظرهم بموضوعيّةٍ ربما تعكس شيئًا من الإغواء - المؤقّت على الأقل -، و**تهافت الفلاسفة**[2]، حيث يشجب ما هو غير مقبول، سواءٌ من وجهة نظر الإيمان أم من وجهة نظر العقل. ليس أكيدًا أن يكون الكتاب الأول قد صمّم أصلًا بوصفه نوعًا من التقديم للثاني الذي يختلف عنه بصورةٍ خاصّةٍ في المصطلحات.

تتم دراسة الفلسفة في العصر الوسيط وفق أربعة أقسامٍ كبيرة: المنطق (الذي ليس سوى دراسةٍ تمهيديةٍ ولا يدخل في إطار الفلسفة المحضة)، والأخلاق، والطبيعيات، والماورائيات. أولى الغزالي القسمين الأول والرابع عنايةً خاصةً، وحصل على نتائج متعارضة، كما سنرى. أمّا القسمان الآخران فعالجهما عرَضًا، لكن هنا أيضًا بنتائج متناقضة. وقد استثمر بصورةٍ خاصّةٍ نصوص ابن سينا، المستقاة على نحوٍ أساسي من توليفاته الكبيرة وكذلك من أجناسٍ أخرى تطرّق لها، من دون أن يذكرها دائمًا ذكرًا حرفيًّا، ووفّق بعضها أحيانًا أو ضخّمها.

عالج الغزالي الأخلاق في مؤلّفٍ خاص، **ميزان العمل**[3] الذي يميّز ثلاثة مستوياتٍ للملاحظة: العامة؛ كلّ من يريد

---

(1) حققه سليمان دنيا، القاهرة، من دون تاريخ، يصعب العثور على الترجمة إلى الإسبانية التي أنجزها ألونسو M. Alonso بعنوان: *Algazel Maqāṣid al-falasīfa. O intenciones de los Filósofos*، برشلونة، 1963.

(2) ترجمه إلى الإنكليزية كرملي S.A. Karmali, *Al-Ghazali's Tahafut al-Falasifa (Incoherence of the Philosophers)*، لاهور، 1963.

(3) ترجمه إلى الفرنسية هاشم H. Hachem، باريس، 1945.

توجيهه؛ الرأي الذي يحدّده المرء لنفسه ولا يعلنه إلا لمن يتبناه. لكنّ الأكثر لفتًا للنظر هو أنّ العقيدة الأخلاقية الموروثة من اليونانيين توجد داخل كتاب **إحياء علوم الدين**، وتشكّل رُبْعَهُ الثالث بعنوان «المُهْلِكات». ما أدّى إلى تغيراتٍ في المنظور بالنسبة إلى مواقفه بوصفه فقيهًا. هكذا، يذكّر بالآيات القرآنية المتصلة بالأوامر والنواهي والوعد والوعيد، والتي تبرهن على أنّ الإنسان قابلٌ لتغيير استعداده، وذلك باستعادة تعبير «تهذيب الأخلاق» وخلافًا لفكرة أنّ الاستعداد (الخُلق) طبيعةٌ مخلوقة (خَلق)؛ إذًا، الله قد «جعل فيه قوّةً لقبول الكمال بعد أن وجد شرطه»[1]، وهي عمليةٌ يوجد فيها فعل اختيارٍ حُرٌّ. هكذا تمّ استئناف هذا القسم الأخلاقي في كتاب **إحياء علوم الدين** بعد قرنين من ذلك، ببعض التكييفات التفصيلية، على يد مؤلّفٍ نصراني هو اليعقوبي غريغور بارهبرايوس (ابن العبري)[2].

الحيلة التي اعتُمدت للأخلاق، والمتمثّلة في استعادة الإرث القديم كما هو مع تعديل لبوسه فقط (أسماء عربية وأمثلة مستقاة من الحياة اليومية عند المسلمين)، غير قابلةٍ للتطبيق بالنسبة إلى المنطق، وذلك بسبب قدَم السجال بصدده[3]. هكذا كان الغزالي مرغمًا نوعًا ما على الازدواجية، متابعًا ممارسة تقنية القياس التقليدية وتحديدُها - كما رأينا - في مجال الشريعة من

---

(1) إحياء، مصدر سبق ذكره، المجلد الثالث، صفحة 49.

(2) انظر: H.G.B. Teule, «*Barhebraeus Ethikon's, al-Ghazālī and Ibn Sīnā*», IC، 18، 1992، صفحة 73-86.

(3) انظر أعلاه، الفصل 13، العنوان الفرعي رقم 4.

جانب، ومقدّمًا من جانبٍ آخر عرضًا للفلسفة يتضمّن بالضرورة جزءًا أوّل حول منطق أرسطوطاليس، ثمّ لاحقًا كتابين مكرّسين للحثّ على هذا المنطق. ولم يلتق الدربان إلّا في كتابه **المستصفى** (الذي أنهاه قبل عامين من وفاته): هو تحليلٌ مفصّلٌ لمصادر الشريعة، تظهر فيه تطويراتٌ متعدِّدة حول القياس الفقهي، لكنّه يبدأ مع ذلك بعرضٍ للمنطق يستعيد الأعمال السابقة، المنطق الذي ينظُم أيضًا الهيكل العام للكتاب.

مجادلًا في الطابع التعليمي لهذا النهج، أعلن الغزالي أنّه ليس جائزًا فحسب، بل كذلك مفيدًا لكل العلوم، بما فيها العلوم الدينية، لأنّه لا يمكن أن يتميّز عن المناهج المستخدمة في تلك العلوم إلّا بمصطلحاتٍ وتعريفاتٍ وتصنيفاتٍ أدقّ، باحترازٍ وحيدٍ هو عدم الرغبة بأي ثمنٍ في الشروط الاعتيادية اليقينية في مجال الإيمان. بالنسبة إلى الغزالي، المظهران الرئيسان هما التعريف والقياس. ولأنّ انشغاله الرئيس تمثّل في تطبيق الفقه، فقد أكّد أنّ معظم الاستدلالات الشرعية قابلةٌ للصياغة على شكل قياسات، موجزةٍ عند اللزوم، ينبغي عدم الخلط بينها وبين القياس البلاغي الذي يرى فيه خطر الاعتباط على مستوى المضمَر. خطوة الغزالي إذًا قريبةٌ جدًّا من خطوة الفارابي: تحديد موضع كلّ شكلٍ للفكر بالنسبة إلى المعايير المنطقية (على سبيل المثال، يتوافق القياس الشرعي مع مستوًى معقولٍ منطقيًّا).

لم يهتم مؤلفنا مطلقًا بالطبيعيات بوصفها تمثيلًا للعالم، بل بسبب المسائل الدينية التي تطرحها، لا سيّما مسألة العلّية. يبدو أنّه اعتمد لغة الفلسفة للحديث عن عالم التوليد والفساد. لكن

خطوته ديالكتيكية، لا سيّما في كتابه **تهافت الفلاسفة**، حيث استعمل لغة خصومه لإظهار عدم اتساق أفكارهم، من دون أن يفترض ذلك انضمامه إلى مبادئهم. بقي عالمه هو عالم الأشعرية، إن لم يكن في وصفه، فعلى الأقل في حقيقته العميقة الخاضعة بالكامل للإرادة الإلهية.

هكذا، استوقفته بصورةٍ خاصة ماورائيات الفلاسفة. يضع كتابه **تهافت الفلاسفة** قائمةً بعشرين «مسألة» خصامية: ثلاثٌ منها تنتمي صراحةً إلى الكُفر لأنّها تتعارض مع الرسالة القرآنية: تأكيد أزلية العالم؛ جهل الله بالأفراد؛ نفي بعث الأجساد. أمّا المسائل الأخرى فقد وصفها الغزالي بأنّها «بدع»، من دون أن يدلي برأيه في صدد حكمها الشرعي. الفلاسفة عاجزون عن إثبات وجود خالق العالم ووحدانية الإله ومعرفته لذاته والطابع الروحي للنفس. وتأكيدهم أنّ الله هو خالق العالم ملتبس. أخيرًا، هُم ينفون الصفات الإلهية ويؤكدون حقيقة العلل الثانية.

شجب الفقيه نزعة الوجوب في نظرية الفيض الفلسفية، مؤكّدًا أنّ الخلق ينطوي على الإرادة الحرة، كما سفّه استعمال مصطلحاتٍ سلفيةٍ تصبح غير مناسبةٍ في رؤية الفلاسفة للأشياء (كيف يمكن وصف عالمٍ أزليٍّ بأنّه «مبتدَع»...؟)، وكذلك سفَّه مفاهيم اعتباطيةٍ (لماذا التمييز بين الواجب بذاته والواجب لعلّة؟...). أخيرًا، فكّك الأنظمة التفسيرية ليُخرج منها ضروب اللامعقولية: وفق المبدأ الأفلاطوني المحدث «الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد»، من المفترض أن تكون الكائنات الموجودة بسيطة؛ والحال أنّ العالَم متعدّد.. أخيرًا، أراد الغزالي إظهار أنّ

النظام الذهني عند الفارابي، حتى بعد تطوير ابن سينا له، لا يظهر حقًّا عالمًا يخلقه فاعل، وأنّ زعمه إدخال مفاهيم المتكلمين، كالصفات، غير قادرٍ على أن يمنح هذه الصفات رسوخًا أقوى، ويجعلها تستند إلى حججٍ جدلية بالغة الضعف.

لم يشأ الغزالي البرهان على أي شيء، بل تدمير مزاعم فقط. وقد استعاد مقولةً من الإسلام السنّي، هي نسبيّة العقل. وحتى ما يمكن أن يعدّ أطروحاتٍ هو سلبي: اختزال مفاهيم الممكن والمستحيل والواجب إلى مجرّد رؤى للعقل، ليس لها موضوعٌ واقعي؛ رفض أيّ ثباتٍ في الصلة بين العلّة والمعلول، وإعادتها إلى مجرّد عادةٍ في الإشراك تنجم عن تكرار التعاقبات. سوف تكون لهذه الأفكار تطويراتٌ مثمرة في سياقاتٍ ثقافيةٍ أخرى، لكن لم يكن لها هنا مدًى آخر سوى تأكيد نفي أزلية العالم وتأكيد المعجزة.

على الرغم من ذلك، من المرجّح أنّ الغزالي قد خضع لشيءٍ من إغواء الفلسفة، لأنّه فتح دربًا جديدًا في الكلام يدمج عددًا من العناصر السينَوِيَّة، سيكون ممثله الرئيس هو فخر الدين الرازي بعد قرنٍ من ذلك[1]. صحيحٌ أنّ الغزالي بقي مخلصًا للكلام القديم، مقدّرًا أنّ العقل البشري عاجزٌ عن الحكم على صدقية نبيٍّ انطلاقًا من رسالته، لأنّ ذلك يعني أنّ هذا العقل لديه

(1) انظر: F. Griffel, «*Al-Ğazālī's Concept or prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into Aš'arite Theology*», ASP، 14، 1، 2004، صفحة 101-144.

حقائق أساسيةٌ يمكن أن تواجه بها تلك الرسالة وهي مستقلةٌ عنها. لقد دحض حجج ابن سينا لصالح ضرورة النبوّة. لكنّه استأنف من دون تغييرٍ صيغه بصدد إمكانية أن يتلقّى الأنبياء الوحي عبر التخيّل وأن يدركوا بالبداهة معارف نظرية. في أحد كتبه المتأخرة، **فَيْصَل التفرقة بين الإسلام والزندقة**[1]، اختار الخطوة الفلسفية المتمثّلة في النظر إلى النبوّة وفق النبيّ ﷺ، وليس وفق الصفات الإلهية على مثال الكلام. ينبع «تصديق» المؤمن للرسول من مفهوم القبول المنطقي للتصديق بوصفه انضمام العقل إلى حكم، بسبَب أنّه يقبل حقيقة ما أخبر الرسول عن وجوده. إلّا أنّ للوجود خمس مراتب: الذاتي والحسي والخيالي والعقلي والشبهي، وتتوافق المراتب الأربع الأولى مع «المعاني الباطنية» في الفلسفة. إذًا، ومن دون أي شكّ، قام قاضينا الفقيه باستثمارٍ انتقائيٍّ للفلسفة.

ربط الغزالي بوضوحٍ تفحّص العقائد الباطنية، لا سيّما الإسماعيلية، بتفحّص الفلسفة بصدد مسائل النبوّة ونفي بعث الأجسام. لكن يبدو حقًّا أنّه لم يعرف تلك العقائد إلّا من خلال دحضها. وهو لا يذكر أيّ نصٍّ إسماعيلي، باستثناء **رسائل** إخوان الصفاء الذين يصنّفهم مع ذلك ضمن الفلاسفة. في الكتاب الرئيس المكرّس للباطنيين، كتاب **المستظهري** (لأنّه مهدًى إلى الخليفة

---

(1) توجد ترجمة القسم الأكبر من هذا الكتاب إلى الفرنسية في: F. Jabre, *La Notion de certitude selon Ghazali*، باريس، 1958، صفحة 406-435؛ كما ترجمه غريفل F. Griffel بالكامل إلى الألمانية بعنوان: Muhammad al-Ğazālī, Über Techtgläubigkeit und religiöse Toleranz، زيوريخ، 1998.

المستظهر)، أجْمَلَ كلَّ الملل التي تعدّ رسالة الشريعة هي للعامّة فقط، في حين يتوجّب على النخبة استهداف المعنى الباطن. وقد فصّل الإشارة إلى أولئك الباطنيين تحت اسم «التعليمية»[1] لأنّهم يعودون إلى تعليم إمامٍ معصوم. وعلى الرغم من أنّه لم يستق معلوماته إلّا من مصدرٍ ثالث، فالعمل يتضمّن مظهرًا مؤرِّخًا للبدع، لكنّ المظهر السياسي هو السائد. في كتاب **القسطاس المستقيم**[2]، وهو كتابٌ أكثر تأخرًا تمّ تقديمه على شكل حوارٍ مع إسماعيلي، لا يبقى سوى الطابع السجالي، إذ لجأ الغزالي هذه المرة إلى المنطق. حول موضوعة «المعرفة الحقيقية»، تطرح مسألة المعيار بمصطلحات مفهوم التصديق التي يستعملها القرآن. «الميزان»، الذي يذكره القرآن[3]، لا يمكن أن يكون سوى المنطق لأنّ الله نفسه يطبّق - مثلما يجهد مؤلّفنا للبرهان على ذلك - الأنماط الخمسة للتفكير (أشكال القياس القطعي الثلاثة وشكلَي القياس الافتراضي).

بالنسبة إلى العقائد الباطنية، ليست هنالك تلاوين مشابهة لما رأيناه في الأحكام الخاصة بالفلسفة. وسبب هذا التشدّد يكمن من دون شكٍّ في أنّ الإسماعيليين كانوا يشكّلون حركةً سياسيةً منظمة، وبالتالي هي خطيرة على الأمّة الصراطية، في حين بقي

---

(1) تسمية تطلق على الإسماعيلية في خراسان (م).

(2) ترجمه ودرسه شيلهوت V. Chelhot, *«'Al-Qistās al-mustaqīm' et la connaissance rationnelle chez Ǧazālī»*, BEO، 1955 -1957، صفحة 7-98.

(3) [الإسراء: 35] و[الشُّعَرَاء: 182].

الفلاسفة مبعثرين ولم يكن لهم حضورٌ شعبي. من جانبٍ آخر، ولأنّ الإسماعيلية والفلسفة تلتقيان في التصوّر الفيضي للعالم وفي انتقال العقل الأعلى إلى بشرٍ مختارين (أنبياء أو أئمة)، فقد كان مناسبًا أن يُعتمَد من الفلسفة ما يمكن تجريده من هذا النظام لتحويله ضدّ مغالاتها وضدّ التعليمية في مجملها.

نظرًا لأنّ الفلسفة تتضمّن احتمالاتٍ خطيرةً للخطأ ولا يمكن اعتمادها إلّا على نحوٍ متجزّئ، ونظرًا لضرورة نبذ الباطنية نبذًا تامًّا، لم يكن بوسع الغزالي أن يجد وسيلةً لـ«إحياء علوم الدين» إلّا في الصوفية. وحتى هذه الصوفيّة لم تكن لتخلو من احتمالات الانحراف. لكن في عصر الغزالي، لم تكن هذه المخاطر قد تجلّت بعد كثيرًا، والإدانات التي حدثت - كإدانة الحلاج - يمكن عدّها غير مبررة. ربما كان ينبغي أيضًا النظر في توافقٍ بين الغزالي وأخيه أحمد الذي كان هو نفسه صوفيًّا وداعيةً يتمتع بشعبيةٍ كبيرة، إن لم يكن في وجود تأثيرٍ لأخيه فيه، نظرًا لأنّه كان من المفترض أن يخلِفه في ناظمية بغداد.

يتبع كتاب **إحياء علوم الدين** في نصفه الأول مخطط الدراسات الشرعية (الممارسات العبادية، العادات الاجتماعية)، ويقيم في نصفه الثاني مقارنةً بين الأخلاق الدنيوية ودروب النجاة[1]. يشمل هذا الجزء إذًا جميع مظاهر الحياة الدينية،

(1) هنالك ترجماتٌ متعددة لمعظم فصول كتاب إحياء علوم الدين، لا يمكن إحصاؤها هنا. من أجل رؤيةٍ إجمالية، انظر: *Ghazâlî, Ihya' 'ouloum ed-Dîn ou Vivification des sciences de la foi*، تحليل وفهرسة بوسكيه G.-H. Bousquet، بالتعاون مع مجموعةٍ من المستعربات والمستعربين، باريس، 1955.

ومحكّها الصيغة الإنجيلية التي ينسبها الغزالي إلى محمد ﷺ: «إنما الأعمال بالنيّات». بالنسبة إلى كلّ موضوعة، أظهر كيف ينبغي أن تمتد العبادة عبر تنقية القلب وأن تفضي إلى التجربة الشخصية. ولئن كانت التوضيحات حول الشريعة وافرةً، فالأساسي هو إظهارها في منظور النجاة. وقد طبّق الغزالي في كتابه تعليمَ الصوفيين القدامى حول التدرّجات المؤدية إلى التوحّد بالله وحول المناهج الواجب اتباعها (تفحص الضمير، التأمل، الذكر، . . .). الدرجة الأخيرة هي درجة الحبّ الذي يصفه، على مثال سابقيه، باللغة الدنيوية وينتِج محبّة الله ومرضاته.

على الرغم من تشديد **إحياء علوم الدين** على الامتدادات الصوفية للعبادة، فهو ليس حقًّا نصًّا صوفيًّا. غير أنّ ذلك لم يمنع هذا الكتاب من أن يكون له تأثيرٌ بهذا المنحى. هكذا، ولإغلاق الدائرة، نُسب إلى مؤلِّفنا عددٌ من الكتيّبات الباطنية. ومن بين هذه الكتيّبات، يبدو **مشكاة الأنوار** أصيلًا (ربما باستثناء قسمه الأخير)[1]. فهو استبق عقيدة «وحدة الوجود» التي ستزدهر بعد قرنين من ذلك. وعلى مثال إحالة كلّ أشكال النور إلى نور الشمس، كذلك تحيل كل الأنوار الروحية إلى الله. كلّ موجودٍ هو مظهرٌ لله. الوجد ليس اتحادًا بالله، بل اختبار أنّ الله وحده موجود. وفي التضاد مع الإسماعيليين، جعل الغزالي من «نور محمد» الوسيط الإلزامي بين الدافع الإلهي والمخلوقات.

(1) ترجمه وحلله دولادرير R. Deladrière بعنوان: *Al-Ghazâlî, Le Tabernacle des lumières*، باريس، 1998 (الطبعة الثانية).

ج. الانتقاء والتركيب

عبر أطوار الشكّ أو الانعزال، أقنع الغزالي نفسه بأنّه إذا أراد فرض نفسه، فينبغي أن يكون ذلك بوصفه بطلًا للفكر السلفي، بالصلة بمَوجة إحياء السنّة التي أقامها العلماء في بغداد والأتراك السلاجقة في إيران، وبأنّ العالم الإسلامي يحتاج كذلك في الوقت نفسه إلى إعادة توحيد، ما يفترض أن تؤخذ بالحسبان الإيديولوجيات الخاصة وألّا يحذف منها إلّا ما لا يتوافق مطلقًا مع صراطيةٍ ملطّفةٍ مسبقًا.

- المعيار السياسي

حين كان الغزالي يترأس المدرسة النظامية في نيسابور وبغداد، وجد نفسه في نقطة تلاقي تيارين. فمن جانبٍ ورث تقليد الفقهاء - القضاة، ومن جانبٍ آخر أصبح أشبه بناطقٍ باسم السياسيين. كان الفقهاء - القضاة قد قدّموا عدّة تنازلاتٍ أمام ضغوط التاريخ، محتفظين في الآن عينه بوهم سلطة خليفةٍ ذي سيادةٍ مطلقةٍ لأنّ أصل تلك السيادة إلهي[1]. فقد قبِل الجويني، شيخُ مؤلِّفنا، ألّا يكون الإمام من قبيلة قريش، بل وجودَ إمامين في الآن عينه، إذا كانا في منطقتين متباعدتين. وبهدف تجنّب الاضطرابات، أقرّ إمكانية تنصيب المفضول بدلًا من الأفضل، ووضع شروطًا تقييديةً لإطاحةِ مغتصِبٍ للسلطة باستخدام القوة. من جانبها، وجدت السلفية السياسية تعبيرها الأكمل في الدراسة التي كتبها بالفارسية في العام 484-485/ 1091-1092 الوزير

(1) انظر أعلاه، الفصل 17، العنوان الفرعي رقم 4.

السلجوقي نظام الملك[1]. بالتزامن مع استعادة التعليم الذي قدّمه التاريخ الإيراني الحديث، ومع الإشارة إلى المظاهر العملية التي كان لا يزال ينبغي تعزيزها، استقى نظام الملك أمثلته من ملوك فارس القدامى ومن أمراء المسلمين المحدثين، وشدَّد بصورةٍ خاصة على الطابع المقدس للسلطة، سواءٌ أكانت سلطة الخليفة أم سلطة السلطان، ما يفرض على هذا الأخير واجباتٍ دينية. ولأنّه أراد تقديم نموذجٍ للدولة يجمع القيم الفارسية وقيم الإسلام، شجب الخطر الذي يمثّله الإسماعيليون على نظامٍ سياسيٍّ سلفي.

في حين واجهت ابنَ حزم تهديدات الممالك المسيحية في شمال شبه الجزيرة الإيبرية على نحوٍ مباشر، ما دفعه إلى اتّخاذ موقفٍ عنيفٍ من الأمراء المسلمين المتحالفين معهم - وبالتالي إلى منح مكانةٍ مهمةٍ لنقد المسيحية - لم يتحدّث الغزالي عن الحملات الصليبية، على الرغم من معاصرته لها. كانت إشكاليته تتصل بالمشكلات **الداخلية** في الإسلام، لا بل في الإسلام المشرقي[2]، والتي لخّصها في سيرة حاميه نظام الملك الذاتية. كان هذا الأخير ابن قريبٍ للسلطان الغزنوي محمود الذي اعترف بسيادة خليفة بغداد الإقطاعية، على الرغم من أنّه كان يحكم منطقةً بعيدة (أفغانستان)، ما عزّز سلطة ذلك الخليفة في حقبةٍ كانت تلك

(1) سياسة نامة، ترجمها إلى الفرنسية شيفر C. Schefer بعنوان: *Traité de gouvernement*، باريس، 1985.

(2) انظر: M. Hogga, *Orthodoxie, subversion et réforme en islam. Ğazālī et les Seljūqides*، باريس، 1993.

السلطة فيها تضعف على نحوٍ معتبر. وحين دخل السلاجقة العاصمة في العام 447/ 1055، أكّدوا خضوعهم لأوامر الخليفة، من دون أن يلغي ذلك كلّ توتّرٍ معه. جعل نظام الملك حينذاك من نفسه بطل التحالف بين السلطة الروحية (الخليفة) والسلطة الدنيوية (السلطان)، وأصبح بالتالي المدافع عن السنّية، وذلك بصورةٍ رئيسةٍ ضدّ الإسماعيليين. لذلك، يعزى عمومًا اغتياله في العام 485/ 1092 إلى أحدهم.

ردّ الغزالي بدايةً على ذلك كمتكلّم. ومثلما أعلن الجويني مفارقة المسألة السياسية التي لا تتصل بالإيمان، بل وحيث «الخطأ في الإيمان أكثر خطرًا من جهل عمقه»، لكنّه عالج تلك المفارقة في الفصول الأخيرة من دراسة الكلام، أي كتاب **الإرشاد**، ضمن «السمعيات»، كذلك أعلن تلميذه في كتاب **الاقتصاد** أنّ السياسة تخضع للدين وللأخلاق لأنّ حكم البشر والمؤسسات ينبغي أن يسمح للمؤمنين ببلوغ غبطة العالم الآخر. هكذا تستند النظرية السياسية إلى «أصول» الفقه والدين. إذًا، الدين والدولة مرتبطان، إذ تحمي الدولة الدين. وهو يضيف إلى ذلك مصطلحًا ثالثًا، السلطان، المستند إلى قانونٍ يصدره الفقه - الفقهاء في واقع الأمر. لقد برّر الغزالي السلطان على مرحلتين. فقد لاحظ بدايةً أنّ الفقه يقتضي وجود مؤسسةٍ مكلّفةٍ تنفيذ تعليماته. ويقرّ الإجماع أنّ هذه المؤسسة هي الإمامة. وبصدد الإمامة، لم يفعل مؤلّفنا سوى استعادة تصوّر الماوردي، بتلطيفاتٍ إضافية، لا سيّما بصدد إمكانية أن يعيّن السلطانُ الإمام، بشرطٍ وحيدٍ هو أن يحصل بعد ذلك على البيعة من

الرسميين[1] ومن العلماء. وفي المرحلة الثانية، أكّد الغزالي أنّ هذه المؤسسة تقتضي بدورها مؤسّسة سلطة قهرٍ لتنظيم المظهر المادي للأمور عبر التغلّب على عدم كفاية الإنسان عقلانيًّا: إنها السلطنة.

تظهر حينذاك معضلة: من جانب، الإمام محرومٌ السلطةَ لكنّ كلّ الأفعال تحتاج إلى موافقته ليسري مفعولها؛ ومن جانبٍ آخر، يمتلك السلطان السلطة غير أنّ سلطته وحدها لا تُشرِّع أفعاله. يتمثّل حلّ الغزالي في وضع تشريعٍ دائري: يعترف السلطان بالإمام الذي يسمّي السلطان. ولكون المظهر المصطنع لهذا الحلّ لم يخفَ على مبتكره، فقد أضاف إليه مكوّنًا ثالثًا: دور العلماء، الضروري لمساعدة السلطان الذي لا يمتلك كلّ المعرفة اللازمة. ويتجلى فعل العلماء بثلاثة أساليب: تفسير الشريعة؛ والتعبير عن السلطة الدنيوية بإصدار الفتاوي؛ وتأييد اختيار من سيتولى منصب السلطان عبر البيعة.

يفترض النظام المتشكّل على هذا النحو تحالفًا ثلاثيًّا بين الخليفة (الذي يجسّد تفوُّق الشريعة ويصادق على مجمل البنيان) والسلطان (الذي يمارس سلطة القهر) والعلماء (الذين يضمنون تطبيق الشريعة ومراقبة صحّة الأفعال). وهو تحالفٌ تضمنه كفالةٌ مزدوجةٌ «تؤطّر» السلطان: كفالة الخليفة (كفالة الصلاحية) وكفالة العلماء (كفالة الصِحّة). هكذا، يصبح مفهوم السلطنة الذي كان في الأصل أجنبيًّا عن نظرية الإمامة - لا بل متناقضًا معها - محور تلك النظرية.

(1) أهل الحل والعقد (م).

تكمل كتاباتٌ أخرى اللوحة عبر الإشارة إلى واجبات الرعايا وواجبات الحكام. سيشدِّد **إحياء علوم الدين** على الخضوع الواجب للسلطان، حتى إن لم يكن عادلًا. وبالفعل، ولأنّ السلطة تستند إلى القوة، فإطاحةُ سُلطانٍ غير عادل تفترض نشوب حربٍ أهلية (فتنة)، وهو احتمالٌ عدّه الغزالي أمرًا لا يطاق. من جانبٍ آخر، التشكيك في وظيفة الحكم يعادل التشكيك في كلّ مؤسّسات النظام الاجتماعي. يكفي إذًا أن يعترف السلطان، رمزيًا على الأقل، بالإمام في خطبة الجمعة وفي النقوش على النقود كي يكون هو نفسه شرعيًا. أمّا بالنسبة إلى الحكّام، فكان الغزالي مخلصًا لتقليد «مرايا الأمراء» الذي يرى في فضيلة القائد حلًّا لكلّ مشكلات الرفاه الاجتماعي. والأفضل هو أميرٌ ينال رضى رعاياه ويعمل في الآن عينه وفق تعاليم الشريعة.

- المعيار الإيديولوجي

كتاب **فَيصَل** ليس بذاته إلّا استعادةً لمسألةٍ قديمة، ألا وهي مسألة الانتماء إلى الأُمّة، بكلّ ما تتضمّنه من الناحية الشرعية. والحال أنّه على الرغم من بقاء الإسلام ممارسةً صراطيةً قبل كل شيء، فقد اغتنت الإشكالية منذ تجلياتها الأولى[1]، وذلك بفعل التطوّر المعتبر لإنتاج الأفكار، وأصبحت تضمّ مسألة الصراطية. وقد تطرّق الغزالي إلى ذلك في نقاشاته للفلسفة وللعقائد الباطنية. وفي الوقت نفسه الذي شجب فيه مواقف لا يقبلها الإيمان، أشار

(1) انظر أعلاه، الفصل الثالث، العنوان الفرعي رقم 2؛ الفصل الرابع؛ الفصل الخامس، العنوان الفرعي رقم 2.

إلى التقاطعات، مشدِّدًا تشديدًا خاصًّا على وحدة النظر في ما يخصّ إجراءات التنظيم والشروط التي يخضع لها ومعاييره، أيًّا كان الموضوع الذي يطبّق عليه، ولا يتميّز النظر في الفقه إلّا بأصل مبادئه[1].

لكن حتى بعد توسيع «المساحة» الإيديولوجية للأمة وتوحيدها، فهي تعرّف على الدوام عبر استبعاد التكفير. ومصدر هذا الحكم جزءٌ من «الأوّليات»، لكنّها تبقى مع ذلك «مسلّمًا» ينبع من النبوّة. «اليقين يبقى على كل حالٍ إيمانًا، فعل إيمان العقل، ليس بذاته بل بـ«حقيقة» معرفةٍ» تنقل إليه كخبر»[2] (فريد جبر). لم يفعل الغزالي في هذا الصدد سوى اتباع ابن سينا، مكتفيًا بإحلال النبيّ ﷺ محلّ العقل الفعّال.

«ألقى الله إلى عباده على لسان رسوله عقيدةً هي الحق، على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم»[3]. يتم الاعتراف بالتعليم النبوي مثلما يتم الاعتراف لأحدٍ ما بصفة الطبيب أو القاضي: عبر وجود فكرةٍ عنه، سواءٌ بالحدس أو بالسمع، وعبر النظر لأفعال الأنبياء المفترضين وأقوالهم. غير أنّ الغزالي لم يكن يعدّ أولئك الأنبياء معصومين إلّا في نقل الرسالة.

---

(1) انظر: M. Bernard, *«Al-Ghazālī artisan de la fusion des systèmes de pensée»*, JA, CCLXXVIII، 3-4، 1990، صفحة 223-251.

(2) *«Être et esprit dans la pensée arabe»*, SI, XXXII، 1970، صفحة 174.

(3) الغزالي، المنقذ، مصدر سبق ذكره، صفحة 28.

لم يكتفِ الغزالي بتصوّر أبي هاشم الجبائي حول اليقين بوصفه «راحة النفس». إذ ينبغي من وجهة نظره أن يتّحد اليقين مع قوة القلب لينال راحة النفس وسلامها، ما يسمح «بالتوكّل». وبالفعل، «العنصر الأساسي في هذا اليقين ليس غياب الشك بقدر ما هو الإيمان الراسخ بالحقيقة»[1] (فريد جبر). هنالك بالتالي مراحل ينبغي تجاوزها لبلوغ اليقين: الاعتقاد والمعرفة بالكشف، وأخيرًا الذوق أو الإدراك المباشر. لم يكن الغزالي نفسه صوفيًّا، لكنّه أدخل التصور التراتبي الذي يميّز الصوفية ويتمثّل جزءٌ لا بأس به من تحليلاته في أنّه عرّف، في مذهب التوحيد، درجاتٍ في الورع، إلخ.

هنالك بالتالي جنبًا إلى جنب «ماورائيات للواقع»[2] (فريد جبر) وذاتيةٌ للتجربة. تؤدّي ذاتيّة التجربة إلى مفارقة متكلّمٍ لا يؤمن بفضائل المجادلة: «لم نرَ أبدًا جلسة نقاش - سواءٌ عند المتكلّمين أم عند الفقهاء - تنتهي بانتقال واحدٍ من المعتزلة أو أصحاب البدع إلى مجموعةٍ أخرى [سلفية]... هذه الانتقالات حدثت نتيجة أسبابٍ أخرى، وحتى نتيجة صراعٍ بالسيف»[3]. غير أنّ الواقع يسمح بشيءٍ من الانفتاح؛ فنصارى البيزنطيين والوثنيون الأتراك البعيدون عن ديار الإسلام بعدًا يجعلهم لم يسمعوا

---

(1) *La Notion de certitude*، مصدر سبق ذكره، صفحة 131.

(2) «ليس هنالك قانونٌ طبيعي، مجرّد، كوني، بل فعلٌ مجسّد، ملموس، بل ينظر إليه من زاوية النفع، يرتفع إلى مرتبة القانون الإلزامي ويشير بذلك إلى أمرٍ إيجابي صريح» (المصدر نفسه، صفحة 380).

(3) فيصل، المصدر نفسه، صفحة 433.

بالوحي، يمكن أن ينالوا الخلاص في نظر مؤلّفنا، غير أنّ أولئك الذين تمّ التحدّث إليهم عنه بطريقةٍ غير سليمةٍ، سينالون بذلك الحضّ على العودة إلى فطرتهم والاعتراف بالإله الحقيقي.

الفصل 23

الفلسفة العربية تنتقل إلى إسبانيا

لئن استطعنا تتبّع مسيرة الفلسفة في المشرق تتبعًا واضحًا إلى حدٍّ ما - منذ مقدّمات الكندي الأولى وحتى طعن الغزالي في النظام الثقافي لدى الفارابي وابن سينا، لصالح موقفٍ إيمانيٍّ على صعيد تصوّر العالم وصوفيةٍ للذّة على الصعيد الديني، وسكينيةٍ سياسيةٍ على الصعيد العملي - فإنّ أصل فلسفة المغرب غير معروفٍ معرفةً جيدة.

1. المقاربات الأولى

في الربع الثالث من القرن الرابع/العاشر، ظهرت في الأندلس كتبٌ في الفلسفة. وقد انخرطت مجموعةٌ كاملةٌ من المثقفين في دراستها: بعض النصارى واليهود؛ وكذلك مسلمون ينحدرون من آباءٍ مهتدين؛ لكن بصورةٍ خاصةٍ مسلمون أبًا عن جدّ، أقدمهم درسوا في المشرق. كان المنطق الموضوعَ الرئيس لدراساتهم. نادرون هم من امتدّ فضولهم إلى الطبيعيات والماورائيات. وقد أبقى ذلك الأمر الفلسفةَ في إطار الدين الحنيف، بالتعارض مع العرفانية التي ربما تنسب نفسها إلى تقليدٍ باطني. ضمّ هذا التيار الشكلي عددًا قليلًا من الفلاسفة الدارسين،

وضمّ كذلك بصورةٍ خاصة متعلّمين، لا بل رياضيين. في هذه الحلقة استؤنف التعارض بين المنطق اليوناني والنحو العربي. لكنّ السجال هنا يتمّ بين مسلمين: سعيد بن فتحون من سرقسطة بالنسبة إلى المنطق اليوناني، والذي دحضه الشاعر ابن حداد من ألمرية.

توفي ابن فتحون في صقلية، بعد أن لاحقه «متولّي القصر» المنصور. لكنّه ترك دراساتٍ في تقديم الفلسفة أفضت على يد تلميذه ابن الكتّاني (338/ 949-420/ 1029) إلى اتجاهين. كان الاتجاه الأول طريقًا مسدودًا، وهو طريق محاولة ابن حزم - الذي يبدو أنّه كان مريدًا مباشرًا لابن الكتاني - لإعادة تطوير منطق أرسطوطاليس بمصطلحات الحياة اليومية والفقه[1]. أمّا الاتجاه الآخر فكان مثمرًا أكثر من حال سابقه، وسوف يؤدي إلى تشكيل مدرسة منطقيين شكليين. أشهر ممثلي هذا الاتجاه هو أبو الصلت الداني (460/ 1067-529/ 1134) الذي ولد ودرس في الأندلس، لكنّه أمضى معظم حياته في مصر وإفريقية. تتّخذ دراسته **تقويم الذهن**[2]، التي كتبها في المشرق، مكانةً بين وفرة إنتاجٍ علميٍّ (طب، رياضيات) وفنيّ (شعر وموسيقى). إنّه على نحوٍ خاصٍّ مختصرٌ لإيساغوج بورفيروس وللمقولات ولدراسة التفسير ولكتابَي أرسطوطاليس في التحليل، مع بعض التغيير في ترتيب العرض، وتعميقٍ للفهم أو توسيعٍ لبعض التعريفات. الكتاب بمجمله ذو وجهةٍ صوَريَّة، مع استعمالٍ

(1) انظر أعلاه، الفصل 22، العنوان الفرعي رقم 1.

(2) تحقيق وترجمة غونزاليز بالنسيا A. Gonzalez-Palencia, *Rectificación de la mente, tratado de lógica por Abusalt de Denia*، مدريد، 1915.

جداول بأعمدةٍ وملخصاتٍ لتسهيل الدراسة. وهو يتجاهل كلّ المسائل الفلسفية العميقة، ويقتصر على إجمال منهج البرهان المخصّص لرجال العلم.

في المقابل، اقتحم ابن حزم بعض جوانب المجال الفلسفي، سواءٌ في دراسته في المنطق أم في العديد من أشكال الدحض المحتواة في دراسته الكبيرة عن تاريخ الأديان، أم في دراسته عن الأخلاق أيضًا. لكنّه بقي بوضوحٍ خارج مجال الفلسفة المحضة.

أدت الاضطرابات الناجمة عن سقوط الخلافة الأموية في قرطبة في العقود الأولى من القرن الخامس/ الحادي عشر إلى هجرة ابن الكتّاني إلى سرقسطة. في هذه العاصمة لـ«المسيرة العليا» تشكلت مواجهةٌ امتازت بنشاطها - لكنّ تحليلها بالغ الصعوبة - بين ثلاثة تيارات: التيار الأول هو منطق أرسطوطاليس الذي مارسته جميع المذاهب؛ والثاني هو الأفلاطونية المحدثة، الذي تلقاه في الآن عينه يهود مدرسة القيروان الحاخامية على شكل ثقافةٍ مدرسيةٍ وتلقّاه مسلمو موسوعة إخوان الصفاء؛ والثالث هو شكلٌ من الصوفية «الأخلاقية» غير التأملية، انتشر في الآن عينه في اليهودية والمسيحية والإسلام (إسلام العصور الأولى الذي استأنفه الغزالي). وشجّعت ذلك كلّه سلالةٌ متنوّرة، لا سيّما المقتدر بن هود الذي بقي حتى بعد قرنين من ذلك يعرف باسم «الأمير الفيلسوف». ينبغي أن نضيف إلى ذلك قربَ البلدان المسيحية، ما أدّى إلى تخمّرٍ فكريٍّ سيفضي إلى النشاط الرئيس للترجمة من العربية إلى اللاتينية في شبه الجزيرة الإيبرية في القرن

السادس/ الثاني عشر، والذي كان أهمَّ من مثيله في طليطلة (على الرغم من أنّه أقل شهرةً)، وتوجّه في بداياته نحو النتاجات الباطنية بصورةٍ رئيسة.

2. فكرٌ يهودي بمستويين: ابن جَبِرول

لم يظهر أول «نظامٍ فلسفي» أندلسي محض إلّا مع المفكر اليهودي ابن جبرول (نحو العام 411/ 1020- نحو العام 449/ 1058). كان شخصيةً معقدة تتحرّك في منحيين: الشعر والفلسفة، وفي لغتين: العبرية والعربية. وقد أمكن القول إنّ الناس لم يقبلوه إلّا بأحد هذه الملامح في آن، لكن هنالك تداخلاتٌ في ما بينها. فقد أعجب أخوته في الدين بشعره المكتوب بالعبرية، على الرغم من أنّه يمجّد الحكمة في جزئه الدنيوي، ويطوّر في جزئه الديني تمجيدًا لربّ الإيمان الذي لم يخلق الإنسان للضرورة بل على سبيل «الهبة السخية»، وصوفيةً تعقليّةً. وتتضمّن فلسفته المكتوبة بالعربية جانبين: الأول هو دراسةٌ في الأخلاق العمليّة، كتبها بلغةٍ شعبيةٍ وتتضمّن عددًا من الاستشهادات التوراتية والتلمودية[1]. ينطلق المؤلّف من مبدأ أنّ المعايير الأخلاقية، أيًّا كانت، ليست سوى انعكاسٍ للشرط الطبيعي للإنسان، وتتمثّل أصالته في إقامة الصلة بين الفضائل والرذائل وبين الحواس الخمس والطبائع. والجانب الثاني هو كتابٌ في الماورائيات لم يكتب إلّا قسمًا واحدًا منه. يتّصف هذا النصّ بوعورةٍ تشهد على الطابع الجذري لخطوة مؤلّفه

---

(1) ابن جبرول، كتاب إصلاح الأخلاق Ibn Gabirol, *Kitāb islāh al-ajlāq. La corrección de los caracteres*، ترجمه لومبا J. Lomba، سرقسطة، 1990.

الفكرية. وقد أكسبته تلك الجذرية تجانسًا حقيقيًّا، لكنّها حصرت جمهوره، في الجماعة اليهودية، في وارثين سوف يخفّفانها في تلفيقات. لن يجد هذا الكتاب جمهورًا كبيرًا إلّا بترجمته اللاتينية، وذلك بسبب طابعه اللامذهبي على ما يبدو، لا سيّما في المدرسة الفرنسيسكانية في القرن الثالث عشر، والتي ستجهل بطبيعة الحال كل شيءٍ عن الجانب الشعري.

وبالفعل، يتميز ابن جبرول عن سابقيه من الأفلاطونيين المحدثين اليهود بأنّه دفع منظومة التصنيف إلى حدّها الأقصى عبر مِنح «الجنس» وضعًا أنطولوجيًّا، ولم يقصره على الدور المنطقي الذي اعترف به له أرسطوطاليس. لاحقًا، أكّد ابن جبرول شمولية الجوهر اللاجسمي والشكل (مبدأ التمايز) في كلّ مدى تراتبية الكائنات، سواءٌ أكانت معقولةً أم جسمية. كلُّ درجةِ كينونةٍ شكلٌ بالنسبة إلى الدرجة العليا ومادةٌ بالنسبة إلى الدرجة السفلى. وقد قطع مع التصور الفيضي الكلاسيكي الذي يجعل التعدد يتأتى من الواحد، فجعل المادة والشكل مبدأين مختلفين، يخلقان انطلاقًا من العدم، بإرادة الله المباشرة لا بضرورةٍ داخلية. تفيد هذه الإرادة كوسيطٍ مع الجوهر الأول، المتماثل مع الله، والخفي. الشكل هو بصورةٍ خاصةٍ امتداد الإرادة الإلهية عبر طبع الله لقدرته في المادة. هكذا، تتمثّل الخطوة الفلسفية في صعود الزاهد لسلسلة الفيض حتى «ينبوع الحياة» ذلك، وفق عنوان دراسته الرئيسة[1].

(1) سلمون بن جبرول، كتاب ينبوع الحياة (Fons vitae)، ترجمه شلانجر J. Schlanger بعنوان: Livre de la source de vie، باريس، 1970.

تتمثّل أولى مزايا نظام ابن جبرول في أنّه جعل فصل العالم إلى روحيٍّ وجسميٍّ أقلّ حساسيةً مما في العقائد الأفلاطونية المحدثة الأخرى. وفي نقطة الالتقاء بين الاثنين، توجد المادة اللاجسمية التي لا ترتدي طابعًا جسميًّا إلّا حين تتلقى شكلًا ماديًّا. هذا الشكل هو **الكمية** التي تقدّم للتعدّد. والاستمرارية المقامة على هذا النحو تلغي كلّ انتقاصٍ لعالم المحسوس.

لكن الأهمّ أنّ الأمر لم يعد يتعلّق بالبحث في الفلسفة عن تبريرٍ للإيمان، ما يمثّل خطوةً جبارة. يصبح الفكر النظري مستقلاً تمامًا. ولئن لم يخلق ابن جبرول مفاهيم جديدةً، فقد منح النظامَ حيويةً غير معهودةٍ، وذلك على الرغم من الصعوبات المتعدّدة التي أثارتها عقيدته، متجنبًا في الآن عينه السمة الوجوبية في نظريات الفيض الأخرى.

3. الفلسفة بوصفها ثقافة

كان موقع ابن جبرول كذمّيٍّ يمنعه من أن يكون له جمهورٌ بين المسلمين، على الرغم من استعماله للغة العربية، ومن غياب أيّ إشارةٍ يهوديةٍ واضحة في دراسته عن الماورائيات، وقد جعلت جذرية خطوته معظم إخوانه في الدين يتخلون عنه. بدا إذًا كغصنٍ معزول، لكن ينبغي ألّا يدفعنا ذلك إلى نسيان الشجرة التي سمحت بظهوره. وبالفعل، نلاحظ - على مسافةٍ من قوة رؤاه - عدّة اقتباساتٍ جزئية من موضوعاتٍ فلسفيةٍ في الأطر الثقافية التقليدية. وتقدِّم مثالًا على التلفيقية سلطاتٌ دينيةٌ عليا، كالحاخام ابن غيّات من أليسانة Lucena، والذي يجمع تعليقه على سفر

الجامعة ثلاث وجهات نظر: وجهة نظر تقليدية تتمثل في التحليل اللغوي العبراني؛ ووجهة نظر الزهد الإسلامي (هكذا يعَدّ النصّ المصدر دراسةً في الزهد)؛ وأخيرًا وجهة نظر المدرسة الأفلاطونية المحدثة لمدرسة الحاخامات في القيروان.

حتى ظهور ابن رشد، في القرن السادس/الثاني عشر، كانت الأفلاطونية المحدثة في إسبانيا منتشرةً في كل العقول. وسواءٌ أكانت عنصرًا تأسيسيًّا في ثقافةٍ بالنسبة إلى الغالبيّة أم مجرّد مكوّنٍ تكميليٍّ في خطوةٍ نوعية، كما لدى ابن حزم أو لدى المفكر اليهودي هاليفي[1] ha-Levi، فقد تغلغلت في الأرسطوطاليّة المستلهمة من الفارابي، وهي التي يبدو أنّ الخيميائي أبي مسلمة المجريطي كان أوّل من عرفها في الأندلس نحو العام 443-448/ 1052-1056.

كان اليهودي القرطبي يوسف بن صدّيق (473/ 1080-544/ 1149) أحد الكتّاب النادرين الذين استثمروا أعمال ابن جبرول، وهو مفكّرٌ شديد الانتقائية وأحيانًا قليل التماسك. في كتابه **العالم الصغير**[2]، يصهر معًا عناصر شديدة التباين، لا بل شديدة التناقض. ولئن لم يكن للعمل بنيةٌ متميزة، بيد أنّه يتوافق مع نيّةٍ واضحةٍ تتمثّل في فهم ثلاث موضوعاتٍ طرحها فلاسفةٌ

(1) يعرف أيضًا باسم أبي الحسن اللاوي (م).

(2) انظر: G. Vajda, «*La philosophie et la théologie de Joseph Ibn Çaddīq*», Archives d'histoire doctrinale et littérature du Moyen Âge, XVII، 1949، صفحة 93-181.

وتخصّ الحاكم الصالح والكمال الإنساني الأقصى: 1) تعريف الخير الدائم والفضيلة الكاملة؛ 2) تأكيد أنّ هذا الخير وهذه الفضيلة لا يوجدان في هذا العالم؛ 3) واجب كل كائنٍ عاقلٍ في متابعة هذين الأمرين. نقطة انطلاق المؤلّف هي المنظور التعقّلي البسيط: بصورةٍ أساسيةٍ معرفة العالم والله في آن، ما يسمح ببلوغ هذه الغاية. يتمثّل منهجه في تعريف الإنسان بوصفه عالمًا أصغر، بحيث تفضي معرفة الذات على الفور إلى معرفة الكون.

هذه الفكرة التي لاقت رواجًا كبيرًا في الوسط اليهودي، هي أيضًا في أساس **كتاب الحدائق** للمسلم ابن السيد البطليوسي (444/ 1052-521/ 1127)[1]. بقي هذا العمل هامشيًّا بالكامل بالنسبة إلى الأفكار المجدّدة الكبرى، لكنّه تمثيليٌّ للثقافة المتوسطة للمتعلّم ورجل الدين الذي يسعى لتجاوز الشرعوية الصارمة. استأنف ابن السيد الفكرة المقرّة قبل الغزالي حول الاتفاق بين الفلسفة والدين - اللذين لا يختلفان إلّا في المنهج - فاستعار من إخوان الصفاء مجمل عقيدتهم الفيضية، وأدمج بين تأمّلاتهم في علم الأعداد والرسوم البيانية الشائعة. يلعب عنوان الكتاب على معنًى مزدوج: تشير كلمة حديقةٍ إلى حديقةٍ مغلقة، إلى بستان، وتتمتّع هذه الفكرة بمكانةٍ كبيرةٍ في الأدب العربي لما توحي به من ملذّات. لكن على نحوٍ أعمق، يعني جذر هذه الكلمة «الإحاطة»، ويتطرّق العمل إلى سلسلةٍ من «المجالات» التي يمكن

(1) M. Asín Palacíos, *«Ibn al-Sīd de Badajoz y su Libro de los cercos, Kitāb al-Hadā'iq»*, Al-Andalus, V، 1، 1940، صفحة 45-154.

تمثيلها بدوائر (لم تُرسم سوى دائرةٍ واحدةٍ فقط). قد يكون ذلك مساراتٍ للكينونة (نظام الموجودات) والعقل (دائرة العلم الذي يكتسبه كل إنسان)؛ وقد يكون أيضًا مجالاتٍ للكينونة (العقول، النفوس، الكائنات المادية)، أو تمثيلاتٍ متخيَّلة (دوائر الآحاد، العشرات، ...). يلعب المؤلّف على توافقاتٍ بين مختلف هذه المستويات؛ هدفه هو إذًا رمزيٌّ على نحوٍ أساسي، وهو لم يتردّد في ذكر «رموز وألغاز طوي عن الناس علمها؛ إذ كانت أذهان الجمهور تنبو عن فهمها، وعقولهم تقصِّر عن علمها»[1].

كتاب ابن السيد كتاب متعلّمٍ أكثر ممّا هو كتاب فيلسوف[2]، ولم ينل أيّ صدًى إلّا لدى التلفيقيين اليهود الذين أغوتهم رمزيته ما قبل القبالية، ولم يحظَ بأيّ صدًى بين المسلمين. لكن من الممكن أن يكون قد لعب دورًا مهمًّا في عملية تحوّل التركيبية النوعيّة اليونانية إلى تركيبيةٍ كمّيةٍ مهَّدَت، في نظر رامون لول، للمعلوماتية الحديثة[3].

4. الفلسفة المنتصرة: ابن باجة (أفيمباس Avempace)

الإشبيلي مالك بن وهيب (453/ 1061-524/ 1130)، الذي دعي «فيلسوف المغرب» بفضل شروحاته لنصوص

---

(1) المصدر نفسه، صفحة 80 بالنسخة العربية/ 122 في الترجمة.

(2) انظر: D. Urvoy, *«Le rapport entre adab et falsafa chez Ibn al-Sīd»*, in B. Soravia et A. Sidarus (dir.), *Litteratura e Cultura no Gharb al-Andalus*، لشبونة، 2005، صفحة 245-255.

(3) انظر أعلاه، الفصل التاسع، العنوان الفرعي 3 ج.

أرسطوطاليس والفارابي، هو حقًّا أصل الفلسفة الإسلامية الأندلسية. ليس سهلًا أن نفهم هذه الشهرة لأنّه لم يترك إلّا دراسةً حول مبادئ المنطق، فُقِدَت اليوم، ولم يتجلّ أيّ شيءٍ من تأهيله الفلسفي في نشاطه كرجل دين ورجل سياسة. لكنّه دعم في المقابل ابن باجة (نحو العام 473/ 1080-533/ 1138) الذي كان يصغره سنًا، والذي كان ينحدر من أسرةٍ اعتنقت الإسلام قبل ذلك بفترةٍ وجيزة، مثلما يظهر اسمه الذي يعدّه كتّاب السير الذاتية أجنبيًّا، والذي تدرّب في السياق الخاص - المذكور أعلاه - لمسقط رأسه سرقسطة.

يمثّل ابن باجة عنصرًا أساسيًّا في الفكر الإسلامي في المغرب. وعلى الرغم من أنّ عمله لم ينجز، فسوف يكون له تأثيرٌ حاسمٌ، على الصعيد الفلسفي مع ابن رشد والسكولاستيّة اللاتينية، وعلى الصعيد العلمي مع ألبرت الكبير. لكنّه يمثّل أيضًا نقطةً حاسمةً في تشكيل وسطٍ فلسفيٍّ في الأندلس، فمعه، انتهى أخيرًا الانعزال الفكري لذلك الوسط. وقد كان أول من وحّد ملمحَين. إذ يحمل عمله إشكاليةً جديدةً وثريّةً، وهو أمرٌ لم تكن تتمتّع به أفكار ابن مسرّة أو أفكار الأفلاطونيين المحدثين مثل ابن السيد، ولابن باجة موقعٌ دقيقٌ بالنسبة إلى وضع المسألة الفلسفية في مجمل العالم العربي الإسلامي، في حين أنّ ابن حزم وابن جبرول كانا يعانيان من مفارقتهما الزمنية، على الرغم من ثراء مشروعيهما.

تُظهِر التواريخ الانزياح الزمني الواضح بين فلسفة المشرق وفلسفة المغرب. ولم تظهر الثانية بعد تطوّرٍ فحسب، بل كذلك

بعد أزمة. فقد أعلن ابن الإمام - أحد تلاميذ ابن باجة وأصدقائه، والذي أنهى حياته في المشرق - على الملأ أنّ إسبانيا لم تفهم إرث العصور القديمة حقّ الفهم إلّا مع ابن وهيب، وبصورةٍ خاصّةٍ مع شيخه هو. وقد أراد بذلك أن يظهر القطيعة التي جرت حينذاك مع العقلانية القديمة التي كانت تستند إلى ثقةٍ ساذجةٍ بأنّ التفكير السليم لا يمكن أن يفضي إلّا إلى الدين الحق. في المقابل، توجّب على ابن باجة مواجهة نقد العقل الذي قام به الغزالي. وقد فعل ذلك مسلّحًا بتأهيلٍ مذهل التعدّد، يجمع بين القدرات الفنّية للشاعر والموسيقي وبين صرامة العالِم.

أ. مراحل الإشكالية

لقد وصف ابن باجة بنفسه أحد معالم مسيرته الثقافية في رسالةٍ وجهها إلى صديقٍ منطقيٍّ يهوديٍّ اعتنق الإسلام واستقرّ في مصر، هو يوسف بن حسداي[1]. في مسقط رأسه، بدأ بالشعر، وبالموسيقى خصوصًا (التي هي في الآن عينه فنٌّ وعلمٌ رياضي)، ثمّ انتقل منهما انتقالًا طبيعيًّا إلى علم الفلك. حين ذهب إلى إشبيلية، حيث لاحظ إشكاليات علم الفلك المقدّر، رأى ضرورة تعميق بعض مسائل الفارابي في ما يخص البرهان. فانغمس في دراسة كتاب **الطبيعيات** لأرسطوطاليس لأنّه «يتضمّن مبادئ، وكلُّ ما يأتي بعده نتيجة»[2]، عازمًا على حلّ أدقّ المشكلات، لا سيّما

---

(1) انظر: S. Pinès, *«La dynamique d'Ibn Bajja»*, L'Aventure de la science. Mélanges Alexandre Koyré، المجلد الأول، باريس، 1964، صفحة 442-468.

(2) المصدر نفسه، صفحة 444.

مسألة الأجزاء التي لا تتجزّأ وتعريف المحرك الأول، ما أفضى إلى ديناميكيةٍ كاملة.

هذه اللوحة تسترعي الاهتمام في كونها تظهر وعي المؤلّف الجليّ لتسلسل المسائل. لكن ينبغي استكمالها بإشاراتٍ خارجية[1]. لم يصلنا من النتاج الموسيقي لمؤلفنا سوى جزءٍ من كتاب **رسالة في الموسيقى**، استعاد فيه النظرية الكلاسيكية حول التوافق بين أجناس الألحان والأمزجة البشرية، بامتداداته التربوية، والتنفيذ التقني الذي ينبغي أن يتوافق مع الهدف النفسي المرجوّ. لكنّه عدّ كذلك أنّ كلّ وترٍ في العود يضاعف الكثافة الصوتية بالمقارنة مع سابقه، وهي ظاهرةٌ ممكنةٌ بفضل تناغمها مع أمزجة الأخلاط. إذًا، الممارسة الموسيقية لابن باجة لا تنفصل عن نشاطه الطبيّ الذي لا يتحدّث عنه النص المذكور - وهو نصٌّ غير كامل. في واقع الأمر، النشاط المهمّ في علوم الطبيعة (الطب وعلم تركيب الأدوية وعلم النبات)، الذي قاده إلى مناظرةٍ مع الطبيب الشهير أبي العلاء ابن زهر في إشبيلية، لا يمكن أن يكون قد نتج من اكتشافٍ متأخر، لا سيّما بالنسبة إلى رجلٍ توفيّ شابًّا.

أمّا دراسة المنطق، فالأرجح أنّه قام بها منذ إقامته في سرقسطة بسبَب أنّه تواجه فيها مع ابن السيد حيث كان الأخير يدافع عن النحو العربي، في حين دافع هو عن كونية المنطق

---

(1) انظر المقالة التي كتبها لومبا فوينتس J. Lomba Fuentes وبويرتا فيلشيز J.M. Puerta Vilchez بعنوان: «Ibn Bāǧǧā» في: Diccionario de autores y obras andalusīes، غرناطة، دون تاريخ، المجلد الأول، صفحة 624-663.

اليوناني، على الرغم من كونه شاعرًا معروفًا[1]. وخلافًا لما جرى في المشرق، لم تطرح المشكلة هنا بعباراتٍ عامّة، بل بصدد مسألةٍ نحويةٍ محددة: بنية لفظ؛ غير أنّ ذلك لم يمنع أن تتم معالجة المسألة بالعمق، وهذا أمرٌ ينبغي أيضًا وضعه بالعلاقة مع إتقان مفكّرنا للّغة العربية.

تقدّم لنا أيضًا رسالة ابن باجة إلى ابن حسداي معلوماتٍ عن الأسلوب الذي استقى عبره مؤلّفنا معلوماته في المجال العلمي. فهي تبدأ بأحكامٍ في مجال علم الفلك، بصدد ابن الهيثم ومواطنه ابن الرزقلّو. وقد عاب على الأوّل أنّه في **الشكوك على بطليموس**[2] استند إلى معرفةٍ سيّئةٍ ببطليموس. وأخذ على الثاني عدم دقّته وأخطاءه في الملاحظات، وركّز على تبايناته مع بطليموس. يمكن تقريب ذلك ممّا يقوله المؤرخ ابن أبي أصيبعة عن الطبّ، وهو الذي أشار إلى أنّه كان يقرأ أعمال القدامى بروحٍ نقدية، ملاحظًا الأخطاء والنقاط المؤكّدة بالقدر نفسه. كما نعلم أنّه لخّص كتاب **الحاوي في الطب** للرازي، وأنّه علّق في **كتاب التجربتين**، المفقود اليوم، على ملاحظات معاصره ابن وافد وأكملها. باختصار، إنّها معلومةٌ تجهد لأن تكون كاملةً، سواءٌ بالنسبة إلى الأقدمين أم بالنسبة إلى المحدثين، وموقفٌ من التنظيرات هو في الآن عينه نقديٌّ وحذر.

---

(1) انظر: A. Elamrani-Jamal, «*Les rapports de la logique et de la grammaire d'après le Kitāb al-masā'il d'al-Batalyawsī*», Ar., XXVI، 1، 1979، صفحة 76-89.

(2) انظر أعلاه، الفصل الثامن عشر، العنوان الفرعي 1.

تشير رسالةٌ أخرى، وجّهها ابن باجة إلى مريده ابن الإمام[1] في مجال مسائل هندسية، إلى أسلوب نظره في نظام الأفكار. أول نقطةٍ هي نقطة غائية الأفعال البشرية. أمّا الفكر فينقسم إلى قسمين: الظنّ الصادق، واليقين الذي ينتج منه البرهان. التفكير والفكرة اليقينية ملَكةٌ تكتسب بالممارسة - ولا سيّما ممارسة الرياضيات - لكن ليس بها حصرًا. المنطق هو الذي يشمل جميع أساليب الفكر التي عدّدها ابن باجة حينذاك (الأجناس الأربعة في الرياضيات، والمُحاجّة المنطقية، والفارق بين علم الأعداد، والهندسة). أخيرًا، يمكن أن يكون الاستنتاج الهندسي مركّبًا، أي مستندًا إلى معطياتٍ من هذا النهج فحسب، أو بسيطًا، إذا تطرّق إلى مشكلاتٍ في العمق (كوجود الفراغ).

أمّا بالنسبة إلى العلاقة بين الملاحظة العلمية والفلسفة، فلدينا مثالٌ جيّدٌ يقدمه لنا في **رسالة في المتحرّك**[2]. إنّها ليست حقًّا دراسةً في الديناميك، على الرغم من أنّها تبدأ بالتذكير ببعض نقاط هذا النهج المستقاة من **الطبيعيات.** لكنّها تنتقل من ثمّ إلى **كتاب الحيوان** ثم إلى دراسة **في النفس**، وأخيرًا إلى نصوصٍ ماورائيةٍ محضةٍ لابن باجة نفسه. وبالفعل، مادتها الرئيسة هي تحليلٌ نفسيٌّ للأفعال البشرية التي يتم النظر إليها من زاوية المحرّك الذي يحرّكها، أي في نهاية المطاف النفس العقلانية. من حيث

---

(1) رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة، حققها جمال الدين العلوي، الدار البيضاء - بيروت، 1987، صفحة 88-96.

(2) انظر: E. Tornero, «*Dos epístolas de Avempace sobre el móvil y sobre la facultad impulsiva*», Al-Qantara, IV، 1983، صفحة 6-21.

امتلاك هذه النفس للتفكير والحرّية، تقارَن بالمحرّك الأوّل، لولا أنّها هي نفسها تتحرّك منجذبةً للخير. الجسم إذًا متحرّكٌ موجَّهٌ نحو الخير؛ وحين يبلغ الخير المطلق، يصبح المتحرّك عديم الفائدة. وبعد انطلاقنا من الفيزياء، نصل بذلك إلى مستوًى شبه صوفيٍّ للماورائيات.

سيرة مؤلّفنا الذاتية مليئةٌ بتعاقب الأحداث التي ربطته هو نفسه - الذي يذكر نقص الوقت - مثلما ربطت الفيلسوف ابن طفيل - الذي يأسف لموته المبكّر - بالطابع الغامض، بفعل اقتضاب عمله وعدم إنجازه في آن.

ب. الموروث والدفاع عن الفارابي

تقرّب عدّة سماتٍ بين المفكّرَين: كلاهما من غير العرب، وموسيقي، ولا يستشهد كثيرًا بنصوص الدين الإسلامي ولا يكرّس أيّ دراسةٍ لمناهجه النوعية. غير أنّ ملامح أخرى تعارض بينهما، على الأقل في مجال الموقف من اللغة العربية التي تعامل معها المؤلّف المشرقي بأسلوبٍ وظيفيٍّ محض، في حين أتقن الأندلسي كلّ حيلها الشعرية. لذلك، فإنّ موقف ابن باجة من سابقه المشرقي معقّد. ومن المؤكّد أنّه كثيرًا ما زعم أنّه ينقل عن أرسطوطاليس، لكنّه في واقع الأمر يحيل إلى الفارابي.

كان ابن باجة يعرف معظم أعمال الفارابي، في حين لم يكن يعرف ابن سينا، على الرغم من أنّ هذا الأخير توفّي قبل عدّة عقودٍ من مولده. قد يستهوي المرء أن يدين بطء عمليات النقل، إذ قبل ولادة مؤلّفنا، لم يكن الأندلسيون يعرفون سوى كتابات

الفارابي في علم المنطق؛ وينبغي الاعتراف بأنّ أبا مسلمة المجريطي وابن السيد اللذين أحالا إلى تلك الكتابات، ربما لم يعرفاها إلّا عبر إخوان الصفاء. لكن لا نستطيع الاقتصار على الترتيب الزمني لأنّ الكاتب اليهودي يهودا هاليفي، المعاصر لابن باجة، كان يعرف ابن سينا معرفةً جيدة. توافرت إذًا عوامل إضافيةٌ لعبت دورها.

يوجد نمطان من العلاقات بين أعمال كلٌ من هذين المؤلّفين. فبالنسبة إلى بعض الملامح الخاصّة، كان ابن باجة تابعًا تبعيّةً شبه تامّة. في مجال المنطق على نحوٍ خاص، اكتفى بتقديم شروحٍ لشروح الفارابي لأرسطوطاليس وبورفيروس، بله مجرد مقتطفاتٍ لهذا أو ذاك. وبالنسبة إلى بعض الموضوعات الماورائية المميّزة للفلسفة، ربما أحال فقط إلى كتبٍ للمؤلّف المشرقي مثل **كتاب الملّة** بصدد الاتحاد مع العقل الفعّال، أو **جوهر المسائل** بصدد وصف الفيض، أو **كتاب الرسائل** أيضًا بصدد الوحدانية. غير أنّه قدّم أحيانًا، حتى في شروحه للشروح، لمحاتٍ أصيلةً لم يتسنَّ له الوقت لتعميقها لاحقًا، كما هي الحال عندما يلحظ ضرورة إنشاء علمٍ يؤسّس الأورغانون، ناظرًا إليه بوصفه نظريةً قطعيّةً للأفراد والطبقات[1].

لكنّ ابن باجة ابتعد على نحوٍ خاصٌ في البنية الإجمالية لنظامه عن نموذجه. فإمّا تشدّد في موقفه، كما في تصنيف العلوم

(1) انظر: J. Puig Montada, *«Avempace's Isāğūğī»*, Problems in Arabic Philosohy، مصدر سبق ذكره، صفحة 51-65.

حيث التزم التزامًا صارمًا معيار القياس، في حين أخذ الفارابي بالحسبان على نحوٍ أكبر معطيات الموروث الثقافي العربي؛ وإمّا أظهر دقّةً أكبر، كما هي الحال في عرض الأسس الفيزيائية لماورائياته؛ أو أنّه غيّر ترتيب العرض، كما هي الحال حين عالج الأشكال الروحية. تتدخّل أيضًا كفاءاته النوعية: كاختصاصيٍّ في علوم الطبيعة، استثمر على نحوٍ أكبر بكثير - وأفضل - **كتاب الحيوان** لأرسطوطاليس مما فعل الفارابي، ومراجعه الأدبية هي أكثر عددًا بكثير من مراجع الفارابي.

هنالك مثالٌ بارزٌ على هذا الجزء من استقلالية التلميذ عن الأستاذ، نجده في تعليق ابن باجة على كتاب **التوليد والفساد**[1]. لقد وضع محققو أعمال أرسطوطاليس هذا الكتاب بين عملين ينبغي منطقيًّا أن يكونا ضمن استمرارية، هما *De caelo* و*Météorologiques*، ما يظهر أنّه يمثّل موضوعًا حاسمًا. والحال أنّ الفارابي لم يكرّس له سوى بضعة أسْطُرٍ في عرضه لفلسفة المعلّم الأول، ويبدو أنّه لم يقدّم أيّ تعليقٍ خاصٍّ عليه. أمّا ابن سينا فقد تحدّث عنه، لكن بمصطلحاتٍ شخصيةٍ لا تتبع الستاجيري إلّا بنقاطٍ سجاليةٍ أعقبها بهجومٍ على الكلام. إذًا، يبدو ابن باجة أوّلَ فيلسوفٍ التقط الملمح الأساسي للنصّ الذي يشرحه، أي تحليل التغيّر بوصفه ظاهرة كونٍ من عدمه. وفي حين لم يعالج أرسطوطاليس في **الطبيعيات** التوليد والتدمير إلّا

(1) المؤلف نفسه، *Avempace, Libro de la generación y corrupción*، تحقيق وترجمة ودراسة، مدريد، 1995.

بوصفهما تغيّرات، فقد تحدّث هنا عن التوليد المطلق، منطلقًا من القدرة بالمطلق ليخلص إلى ما يوجد بالفعل وبالمطلق، وهو جوهرٌ له. وما يزيد أهميّة هذه المشكلة أنّ اللغة العربية، مثلما أشار الفارابي، تخلو من معادلٍ لفعل «être» بمعنى «الوجود». لذلك ينبغي أن يمنح هنا معنًى دقيقًا («توليد») لمصطلح «كون» العام، وهو أمرٌ جهد ابن باجة لفعله، من دون أن يتوصّل إليه توصلًا كاملًا. غير أنّه كان واعيًا لأصالته، مثلما يظهر أسلوب تقديمه لعرضٍ مطوّلٍ حول موضوعة القوّة المحرّكة، يختصر فيه نظامه الخاص.

لذلك، يبقى الفيلسوف المشرقي المعلّم الثاني، مبدع إشكاليةٍ وجنس نظامٍ قبِل به ابن باجة، فدافع عنه في نقاطٍ دقيقة، لا سيّما بصدد رأيه في الحياة الأخرى، والذي سيقول ابن رشد نفسه إنّ الفارابي في شرحه لكتاب **في الإيتيقا إلى نيقوماخوس** قد أنكر بقاء النفس بعد الموت. في دراسةٍ خاصة[1]، بدأ ابن باجة بالزعم أنّ تفسيراتٍ سيئة النيّة هي التي دفعت لاعتبار ذكر الفارابي لآراء هرطوقية أقوالًا له هو، في حين كان يدحضها. لكنّه لم يحلل النصّ المجرَّم نفسه، فبقي في عمومياتٍ وأقام برهانه بمصطلحاته الشخصية. جملةٌ واحدةٌ تشير صراحةً إلى العمل المعني، لكن بمصطلحاتٍ غائمةٍ («انظر الآن نهاية هذا الشرح وستجد أنّه أشار

---

(1) *«Sobre la felicidad política y la felicidad de la otra [vida] o defensa de Abū Nasr [al-Fārābī]»*, ترجمة وتقديم لومبا، *Revista del Instituto egipcio de estudios islámicos en Madrid*، 27، 1995، صفحة 27-39.

إلى شيءٍ من هذا القبيل»[1]) لدرجة أنّه ليس مؤكّدًا أبدًا أنّه كان يعرفه معرفةً مباشرة. تشفّ إذًا هنا ثقةٌ مذهلةٌ لدى مفكّرنا الأندلسي في وحدة العقل، نظرًا لاعتقاده أنّه ليس بوسعه إلّا التحدّث مثلما كان سيفعل الفارابي.

ج. الفلسفة بوصفها ممارسةً ذهنيةً محضة

العمل الرئيس لمؤلّفنا، ذاك الذي يجمل فيه نظرته الخاصة، هو كتاب **تدبير المتوحّد**[2]، وهو عملٌ غير منجز، لكنّه ليس الأخير لأنّ نصوصًا أخرى تحيل إليه. يبدأ الكتاب بتعريفٍ لكلمة «تدبير»: «ترتيب أفعال نحو غايةٍ مقصودة». وبين مختلف أشكال التدبير، تدبير «المتوحّد» يخصّ الفرد المتواجد في مدينةٍ ناقصة مثل «نابتٍ» ينشأ من تلقاء نفسه بين الزرع، غريبًا حقيقيًّا ينادي بآراء حقيقيةٍ وسط عالمٍ جاهل. وقد استعار مصطلح «نابت» من الفارابي، لكن بمعنى معكوس، لأنّ الفارابي تحدّث عن المدينة الفاضلة التي يمكن أن تهتزّ بسبب مواقف غير لائقة، في حين اعتبر ابن باجة أنّ المدينة الفاضلة لا يمكن أن تعرف مثل هذه الاضطرابات وتضع نفسها في موقع المدينة الضالّة حيث لا يمكن أن نأمل ظهور بذور مجتمعٍ أفضل، منتقدًا حسّية الطبقة الحاكمة في عصره. أراد الكتاب أن يُظهِر كيف يمكن مثلَ هذا «النابت» أن يبلغ السعادة القصوى عبر نفيٍ روحيٍّ ضروريٍّ للترقّي بفضل معرفةٍ منقّاةٍ من كلّ مادة. هكذا يلتقي ابن باجة موضوعةً تردّدت كثيرًا في

(1) المصدر نفسه، صفحة 35، الأسطر 1-3.

(2) ابن باجة، تدبير المتوحّد، تقديم وترجمة وتعليق لومبا، مدريد، 1997.

إسبانيا الإسلامية في عصره، هي موضوعة «الغرباء» في أوطانهم بسبب آرائهم[1]، لكنه منحها المعنى الفلسفي للزهد الفكري الذي يرتقي مختلف درجات المعرفة، عبر «صواب التدبير»، نحو «الأشكال الروحية الكونية».

تبنّى ابن باجة الهدف الذي اقترحه الصوفية على أنفسهم، لكنّه لم يقرّ بأنّ السعادة تكمن في اللذّة، مثلما أراد الغزالي. إنها في رأيه تكمن في العلم، والمتعة ليست هدف العلم، بل هي مجرّد حدثٍ لا يسعى إليه المرء لذاته. واتُّهم الغزالي بإحلال ملَكةٍ شهوانيةٍ محلّ الملكة العقلانية. سمح هذا الاتهام - وهو لا شكّ مفرطٌ إلى حدٍّ ما - لمفكّرنا بمعارضة المعرفة المحضة بأشباه الحقيقة. ينبغي استهداف الأشكال الروحية النقيّة التي تستطيع بلوغَها المعرفةُ وحدها، لا استهداف الشكل الروحي الفردي الذي يتوجّب على الصوفي الاكتفاء به.

إذًا، ابن باجة لم يدحض الغزالي، وهو أمرٌ سيتكفّل به ابن رشد، لكنّه زعم تجاوز نقده. لقد أراد أن يتغلّب على ذلك النقد بتأسيس نظريّةٍ موحِّدةٍ للمعرفة. تجاوز ما جرؤ أرسطوطاليس على تقديمه، ودفع تعريف وضع العقل إلى نهايته. ولئن كانت البنية العقلية الإجمالية لكتاب **تدبير المتوحد** تقع على امتداد كتاب **رسالة في العقل** للفارابي، فقد عدّل الكاتب الأندلسي بعض نقاطه

---

(1) انظر: M. Fierro, «*Spiritual Alienation and Political Activism: the Ğurabā' in al-Andalus during the sixth/twelfth Century*», Ar., XLVII، 2000، صفحة 230-260.

الأساسية، لا سيّما حين قدّر أنّ التقاءَ العقل الفعّال ممكنٌ في الحياة الدنيا. وإذا كان ينبغي تجريد العديد من الأشكال الروحية من المادة عبر التفكير، فهنالك أيضًا جواهر ليست لها أيّ علاقةٍ بالمادة (الجواهر الكلّية لكلّ الأشياء، السابقة للحيّز والزمان ولكلّ فردٍ مادي)، وهو أمرٌ لا يمنع أن يتمكّن العقل البشري من أن يشعر بها. تسمح هذه المعرفة المباشرة للماوراء بالاتحاد في الحياة الدنيا بالعقل الفعّال الذي نظر إليه مؤلّفنا بصورةٍ أساسيّةٍ من وجهة نظرٍ أخلاقية (معنوية). بالنسبة إليه، العقل الفعّال ليس المحرّك الأوّل للأفلاك السماوية بقدر ما هو المحرّك الأوّل للأفكار، ما يجعل الأشكال تهبط نحو المادة، وتمنحها القوّة للارتقاء مجددًا نحوه، ساحبةً معها الإدراك البشري. غير أنّ **تدبير المتوحّد** - وهو عملٌ غير منجز - لا يجيب عن السؤال: كيف يتمّ الاتحاد بين العقل البشري والعقل الفعّال؟ ينبغي العودة إلى نصوصٍ أخرى لاحقة، لا سيّما كتاب **رسالة في اتصال عقل الإنسان بالعقل الفعال**[1]. يذكر هذا الكتاب الدرجة التي يتحرّك فيها المتفرّد، بعد تجاوز التعقّل بمختلف درجات اتصاله بالمادّة، في تعقّلٍ نقيٍّ بفضل التأمّل العلمي، فيفهم كنه ذاته بنفسه بوصفه قوامًا يُعقل، أي كائنًا جوهره التعقّل.

الاتحاد بالعقل الفعّال هو الكمال الأقصى للعقل البشري. وفي حين يتمثّل الكمال الطبيعي في اكتساب الملكات المتصلة

(1) J. Lomba, «*Avempace, Tratado de la unión del intelecto con el hombre*», *Anaquel de estudios árabes*، 11، 2000، صفحة 369-391.

بأشياء محددة، وهو بالتالي كمالٌ قابلٌ للفساد، فالاتحاد بين العقل المكتسب والعقل الفعّال هو كمالٌ إلهي يجعل الأشخاص يتسامون. أمّا الأرواح التي اندمجت به وهي حيّة، فتشكّل بعد الموت روحًا واحدة، ما يستبعد الخلود الشخصي.

لم يكن لدى ابن باجة مشروعٌ طوباوي مثلما عند أفلاطون أو الفارابي. لكن هنالك مفارقةٌ في نصّ **تدبير**: يعِد المؤلّف بالتحدّث بصورةٍ أساسيةٍ عن العقل الفعّال والمدركات الأكثر بعدًا عن المستوى الحسّي، ومع ذلك فالكتاب يتطرّق بصورةٍ خاصّةٍ إلى الحسّ المشترك، أي إلى أدنى مستويات الأشكال الروحية. وهذا ما يمكن أن يسمح بتفسير عودة المؤلّف لاحقًا إلى اعتباراتٍ أخلاقيةٍ - سياسية في **رسالة الوداع** (لا سيّما مع تصنيفٍ للمتع يذكّر بكتاب فيليب Philèbe لأفلاطون[1] وفي **اتصال العقل بالإنسان** (على الطريقة الأفلاطونية لأسطورة الكهف). لكن بسبَب أنّ الهدف النهائي هو السعادة وتحقّق الذات تحقّقًا كاملًا، فكلّ شيءٍ يتمّ وكأنّ ابن باجة يقرّ بقدرة الأشكال الروحية على السماح بنضجٍ أخلاقيٍّ قابلٍ لأن يفضي إلى مشاركةٍ فعّالةٍ في الحياة السياسية (ما يمكن أن يكون الدور الحقيقي لـ«المتفرّد»)، لكنّه يقرّ أيضًا، إن لم يكن ذلك كافيًا لبلوغ الهدف النهائي المتمثّل في الالتقاء، بأنّ من حقّ الحكيم الابتعاد عن هذا العالم الفاسد. هنالك إذًا في نهاية المطاف نوعٌ من اللامبالاة؛ ليس

(1) M. Asín Palaciós, *«La "Carta de adiós" de Avempace»*, Al-Andalus, VIII، 1، 1943، صفحة 1-87.

بالممارسة السياسية فحسب (في حين أنّ ابن باجة قد قام بمهام وزارية)، بل بالأخلاق كذلك، ما يمكن أن يفسّر اتهامات معاصريه له بالفسق.

لكن **رسالة الوداع** تستقي أفكارها من استشهاداتٍ قرآنية، ما دفع البعض إلى التحدّث عن «نوعٍ من الصوفية الذهنية» (لومبا)، يهدف إلى بلوغ حالة الاتحاد التي تسمو على العقل العلمي بقدر ما تسمو على الفضيلة الأخلاقية. هنالك من جانبٍ انصهارٌ لتصوّرٍ أفلاطونيٍّ للمعقولات ولفكرة أرسطوطاليس حول الحياة التأملية، ولفكرة إسكندر الأفروديسي عن تأثير العقل الفعّال في تلك الحياة. ومن جانبٍ آخر، وضع ابن باجة نفسه في السلالة الأرسطوطالية التي تمتد من الفارابي إلى ابن رشد، وميّز نفسه من الأفلاطونيين المحدثين العرب الآخرين الذين يسعون إلى تأمّل المعقولات، في حين يطمح الأرسطوطاليون إلى الاتحاد مع العقل الفعّال الذي يشمل المعقولات.

5. محاولتان يهوديَّتان لتجاوز الفلسفة

لا يقدّم كتابا: **الهداية إلى فرائض القلوب** لبحيا بن بقودة (نحو العام 422/ 1030 - نحو العام 504/ 1110) **والخزري** ليهودا هاليفي (478/ 1085 - نحو العام 535/ 1140) نفسيهما كردودٍ على أعمال ابن جبرول وابن باجة، لكن من الممكن وضعهما في موازاة تلك الأعمال بوصفهما يمثّلان خيارًا مغايرًا انطلاقًا من بعض المقدّمات المشتركة.

ينتمي كتاب **فرائض القلوب**[1] إلى الأدب الزهدي، وقد أصبح بهذه الصفة كتابًا حقيقيًّا للورع، وانتشر في كلّ اللغات العامية في اليهودية. تمّ تحرير هذا الكتاب - في سرقسطة على الأرجح - نحو العام 475/ 1082، وهو إذًا معاصرٌ لنتاجات الغزالي الكبيرة، واستثمر مثله كتابًا مسيحيًّا مشرقيًّا من أواسط القرن الثالث/ التاسع، وانطلاقًا من هذا المصدر المشترك، استفاد من الصوفية القديمة في الإسلام، ماضيًا حتى تفضيلها على ما كان يمكن الأدبَ اليهودي المحض تقديمه له، لذا نرى مقارناتٍ ملحوظةً مع العلّامة المسلم. وقد عبّر بحيا في كتابه هذا عن حبٍّ لله يصون، بطابعه «المبجّل»، التسامي في مواجهة مناصري «الذوبان»، ويعارض، بوثبته الانفعالية، صوفية ابن جبرول التعقّلية.

غير أنّ بداية الكتاب لا تخلو من التذكير بخطوة ابن جبرول نظرًا لأنّ كلا المؤلّفين يقترح أخلاقًا تستند إلى العقل، ينبغي أن توصل إلى السعادة. بل إنّ بحيا يؤكّد أنّ التوراة والسنّة هما أيضًا عقلانيتان بالكامل، وأنّه إذا كان ذلك يغيب عن أذهاننا أحيانًا، فذلك بسبب محدوديّة تفكيرنا فقط، إمّا لأنّ أهواءنا تعمينا، وإمّا لأنّ الله احتفظ لنفسه بجزءٍ من السر (كما هي الحال بالنسبة إلى التناقض بين الحرية البشرية والعلم الإلهي). وهذا يبرّر تركيب الكتاب على شكلٍ استنتاجي. فقد بدأ ببرهانٍ عقلاني لوجود إلهٍ

---

(1) Bahya ibn Paquda, *Introduction aux devoirs des cœurs, trad. A. Chouraqui*، باريس، 1950.

واحد، ويتضمّن تحليلًا لمفهوم الوحدانية مختصرًا على شكل قياساتٍ متسلسلة؛ ثمّ استنتج من ذلك فضائل الإنسان وواجباته تجاه الله، حيث كلّ فصلٍ يؤدّي إلى الفصل الذي يليه: التفكير في الخلق ← معرفة الله والامتنان له ← ضرورة الخضوع لإلهٍ بهذا السخاء ← ضرورة التوكّل ← ضرورة صفاء النيّة ← ضرورة التواضع ← التوبة ← تفحّص الضمير ← حياة الزهد ← محبة الله التي تتمثّل فيها السعادة القصوى. ولكلّ فصلٍ ثلاثة أقسامٍ رئيسية: تعريف الموضوعة، تطويرها ونتائجها، صعوبات تطبيقها ووسائل تلافي ذلك.

لقد وعى ابن بقودة جدّة أفكاره، سواءٌ بتركيزه على الحياة الداخلية أم بفعل اقتراحه لتنظيمها العقلاني. لكنّه بقي في مستوى الممارسة ولم يتحدّث عن الفلسفة، وفي الوقت نفسه استثمر عناصر من الأفلاطونية المحدثة الشائعة. لكنّ الأمر لم يكن كذلك بالنسبة إلى الكاتب هاليفي. فعمله الذي كتبه بعد بضعة عقودٍ من ذلك في إطار تنقّلٍ بين إسبانيا الإسلامية وإسبانيا المسيحية، يتموضع أولًا في مناخ انتظارٍ خلاصي، ثمّ في مناخ تأمّلٍ حول دور شعب إسرائيل. وهدفه في **كتاب الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل**[1] هو التحذير؛ لا من التهديد القادم من الدينين الرسميين في شبه الجزيرة، بل من التهديد القادم من الفلسفة كذلك. وقد وضع الفلسفة على المستوى نفسه الذي وضع عليه

---

(1) Juda Hallévi, *Le Kuzari, Apologie de la religion méprisée,* trad. Ch. Touati، لاغراس، دون تاريخ.

الإسلام والمسيحية بسبب رؤى عامة حول الدين تدّعي تقديمها، والتي أراد هاليفي إظهار طابعها المريب، معارضًا إياها بالشهادة التاريخية الخاصّة التي يقدّمها الشعب اليهودي.

أشار هاليفي إلى هذه الميزة بوصفها «طابعًا إلهيًا» ينتقل من جيلٍ إلى جيلٍ لسلالةٍ واحدةٍ من آدم إلى يعقوب، وابتداءً من هذا الأخير تتعدّد إلى كلّ سلالته. هذا المفهوم مستقًى من معاصره الكاتالاني أبراهام بار حيّا الذي استخرجها هو نفسه من الفكرة الإسلامية القائلة إنّ الله ﷻ قد وضع نوره في خاصرتَي الإنسان الأول، وهو نورٌ انتقل حتّى النبيّ محمّد ﷺ. يسهّل هذا التسلسل اقتباس انتقاد الغزالي للفيض السينوي. لا نفهم جيدًا لماذا رأى المؤلّف اليهودي الأندلسي في ذلك الفيض خطرًا لا يقلّ عمّا رآه فيه العلّامة المسلم المشرقي. لن تفرض السينوية نفسها على مؤلّفٍ يهوديٍّ من إسبانيا إلّا نحو منتصف القرن السادس/الثاني عشر. لذلك ينبغي الاعتقاد بأنّ هاليفي، الذي كتب قبل ذلك ببضعة عقود، قد واجه ما كان ينبغي ألّا يظهر له إلّا بوصفه خطرًا كامنًا ولا سيّما أنّه لم يجادل في أسس الفلسفة نفسها، بل في نتائجها فحسب. وقد أقرّ على نحوٍ خاصٍّ الطبيعيات الأرسطوطالية في الدفاع عن إيمانه ضدّ المسيحية، رافضًا في الوقت نفسه استعمال تلك الطبيعيات في إعداد الفضاء العقلي لليهودية. لكن في هذه الحالة الأخيرة، يظهر مع ذلك في وصف الظواهر الدينية تأثيرٌ أفلاطونيٌّ محدثٌ واضح: فكرة ملكةٍ خاصّةٍ تمنح الإنسان التقرّب من الله، والذي يذكّر بـ«الإنسان الإلهي» في الفكر اليوناني وبقدرة روحٍ فوق عقلانية لدى برُوكلوسس؛ إنّه مخططٌ فيضيٌّ للملكة

الدينية التي تتفتح عبر العقل ثم الروح، في الشروط المادية المطلوبة؛ اعتبارٌ لفرضية مادّةٍ لامخلوقة بوصفها مقبولةً دينيًّا؛ إلخ. على مثال الغزالي، لم يتحرّر هاليفي من سيطرة هذه الموضوعات إلّا بالعودة إلى الله الخالق، السيّد الحرّ.

هكذا لعب هاليفي دور خطّ الدفاع الثاني. ما من شكٍّ في أنّه عرف ابن باجة الذي يذكر أطروحته النوعية حول إمكانية الاتحاد مع العقل الفعّال. لكن لأنّ نشاط ابن باجة قد أدى إلى الإحساس بأنّ انتقاد فلسفة المشرق الإجمالي، وهو الذي قام به الغزالي، قد تمّ قهره، ولأنه هو نفسه لم يتطرق كثيرًا إلى الدين، ينبغي مواجهة أسلوب إدخال الفارابي وابن سينا للدين في الفلسفة.

الفصل 24

حركة الموحّدين والتباسها

أن يكون هنالك دعمٌ متبادلٌ بين الفعل السياسي واتخاذ الموقف الإيديولوجي، فهذا ما رأيناه منذ بدايات الإسلام. وأن يكون مفكّرون بارزون قد سعوا فرديًّا للعب دورٍ في الشؤون العامة، كوزيرٍ أو على الأقل كمستشار، فقد رأينا على ذلك أمثلةً متعدّدة. أن يكون هنالك رجالٌ ملهمون يقدّمون تعليمًا مكرّسًا لتوفير الحقيقة العميقة للوحي، فقد وجدنا عددًا منهم في إطار الشيعية. لكن بين أن يتمكّن رجلٌ يزعم أنّه ملهمٌ ومكلّفٌ بمهمّةٍ إلهيةٍ، إلى حدّ المطالبة بلقب **المهدي** مع بقائه ضمن إطار السنّية، من ترؤّس حركةٍ احتجاجيّةٍ سرعان ما ستفضي إلى دولةٍ بله إمبراطورية، وبين تأسيس نشاطه على عقيدةٍ نوعية ليست باطنيةً بل عقلانيةً بالكامل سوف تنضمّ إليها بكلّ إخلاصٍ جميع الشعوب، فهذا أمرٌ أذهل العالم الإسلامي. هكذا وصف معاصرو مشروع البربري ابن تومرت (نحو العام 472/ 1080-524/ 1130) حركة الموحدين بأنها «مذهب الفكر»، مشيرين بذلك إلى طموحه لبناء مذهبٍ حقيقيٍّ، وإلى الطابع الفكري لهذا المذهب في آنٍ معًا[1].

(1) انظر: D. Urvoy, *«La pensée d'Ibn Tūmart»*, BEO, XXVII، 1974، صفحة 19-44.

1. العقلانية النوعية لدى ابن تومرت

تمّ جمع النصوص المنسوبة إلى ابن تومرت بأمرٍ من خليفته، «الخليفة» عبد المؤمن، المؤسس الحقيقي للإمبراطورية الموحدية. من الواضح أنّ السلطة التي تأسست على هذا النحو أرادت شرعنة نفسها ليس بإيديولوجيا نوعية فقط، الإيديولوجيا التي عيّنها مروّجها بإسهاب «الموحّد»، بل حتى بشعيرةٍ فقهيةٍ خاصة. وبالفعل، يتطرّق معظم هذه الكتابات إلى الفقه. لم يتبنّ هذه الشعيرة إلّا عددٌ ضئيلٌ من الأتباع، وعلى الرغم من تدريسها إلى جانب الشعائر الأخرى في إفريقية حتى القرن الثامن/ الرابع عشر، لم تصبح قَطّ شعيرةً رسميةً، واضطر الخليفة الموحديّ الثالث إلى اللجوء إلى فقهاء ظاهريين. الظاهرية قريبةٌ من الموحدية، لكنّها تتمايز عنها؛ امتيازها الوحيد في نظر السلطات هو أنهّا لا تبدو «بدعةً» في عيون الجماهير.

درس ابن تومرت لوقتٍ طويلٍ في المشرق، ثمّ عاد إلى بلاده ولفت النظر إليه بدايةً كرقيبٍ على السلوكيات. وقد احتجّ ضدّ سلالة المرابطين الحجّة نفسها التي تذرّعت بها تلك السلالة في تبرير استيلائها على السلطة في القرن السابق، أي الاحترام الصارم للأحكام الشرعية. لكن خلافًا لتلك السلالة، لم يبحث المصلح الجديد عن المعيار في سلطة الأقدمين، بل في الوحي نفسه. وقد مضى إلى حدّ اتهام سابقيه بأنّهم نسوا القواعد العامة ولم يأخذوا بالحسبان إلّا الحالات الفردية والنفعية المباشرة. كان ذلك الاتهام غير منصف، إذ لئن كانت فكرة المصلحة العامة رئيسةً حقًّا في المذهب المالكي المسيطر على المغرب، فقد

شهدت الأندلس منذ منتصف القرن الخامس/الحادي عشر اهتمامًا حقيقيًا بأصول الفقه. أيًّا يكن الأمر، فقد سيطرت على المصلح فكرة تجنّب أيّ شكلٍ من التعسّف، لكن من دون أن يبلغ المدى الذي بلغه ابن حزم، وأخذ بالحسبان ضرورات التاريخ[1]. بصورةٍ خاصة، لم يكن يقرّ، مثلما فعل العلّامة الظاهري، بوجود «نصٍّ» دائمٍ ولكلّ شيءٍ يمكن أن يكون «أساسًا» للحكم. صحيحٌ أنّ المعرفة التي تمنح التفكير بالقياس أضعف من المعلومة التقليدية، لكنّها مقبولةٌ إذا غابت تلك المعلومة. انطلاقًا من مبدأ أنّ الإسلام ممارسةٌ قبل كلّ شيء، وأنّ المجازفة في ارتكاب الخطأ عبر العمل وفق التقدير الشخصي أفضل من الامتناع عنه، لم يقرّ ابن تومرت رغم ذلك بالحق في ذكر القياس إلّا بين الأمور المنتمية إلى مقولاتٍ شرعيةٍ متماثلةٍ تمامًا، أو حين ينتج في قانونٍ محددٍ من مصطلحاتٍ متماثلةٍ معتمَدة.

كذلك، إن لم يمنح الرأي علمًا أكيدًا، فهو يلعب دورًا في الممارسة، سواءٌ أكان رأي الفرد بالنسبة إلى المسائل العامة، أم الظنّ بالنسبة إلى تفسير الوحي. لكن لا يمكن أن يتعلّق الأمر، كما في المذهب المالكي، بجعل آراء بعض العلّامة الكبار مطلقةً والوقوع في شَرْك التقليد. ولا يمكن اعتماد التفكير القياسي لوضع القوانين، إذ يقتصر دوره على المسائل التجريبية ولا يفضي إلّا إلى احتمال يترك مجالًا للشك. لا نستطيع التقرّب

(1) انظر: R. Brunschvig, *«Sur la doctrine du Mahdi Ibn Tūmart»*, *Ignaz Goldziher Memorial Volume*، المجلد الثاني، القدس، 1958، صفحة 1-13.

من العقل بالتصحيح المتبادل بين العلماء على مدى الزمن. هكذا علّق ابن تومرت مطولًا على درجات اليقين في مختلف مناهج معالجة السنّة النبوية.

نفهم من ذلك أنّ المسألة ليست مسألة اليقين الذاتي فحسب، كما هي الحال عند الغزالي، بل هي حقًّا مسألة الحقيقة المطلقة. إنّ تمييز الشافعي بين المعرفة الأكيدة من وجهة نظرٍ خارجيةٍ بقدر ما هي داخليةٌ من جانب، وبين مجرّد إدراك الحقيقة من وجهة نظرٍ خارجيّةٍ من جانبٍ آخر، يحلّ محلّها في العقيدة الموحدية التمييز بين العلم - المطلق - والممارسة. لكن إذا كانت السلطة الإلهية هي التي تملي الضرورة في نظام الفقه، فما يمليها في نظام الإيمان هو العقل.

ينبغي حقًّا التفاهم حول فكرة «ضرورة العقل» هذه. لا شكّ أنّ ابن تومرت قد تمكّن في أثناء تأهيله في المشرق من تشرّب تأثير ابن سينا الذي تغلغل في الكلام. لكنّه، في «العقيدة»[1] الخاصّة به، لم يقتصر على النظر في الضرورة بوصفها تعارض الممكن والمستحيل، على مثال الفيلسوف الفارسي. لكنّه على العكس من ذلك، وبأسلوبٍ غريبٍ حقًّا، شمل الممكن والمستحيل في الضرورة، مميّزًا بين هذه الأخيرة والواجب، إذ تشير الضرورة إلى المقولة الشاملة ويشير الواجب إلى الضروري

(1) انظر: H. Masset, *«La profession de foi ['aqîda] et les guides spirituels [morchida] du mahdi Ibn Toumart»*, Mémorial Henri Basset، باريس، 1928، صفحة 105-121.

بوصفه أكيدًا (لا بدّ)، وهو أمرٌ لا يمكن تفسيره إلّا بأنّه نظر في هذه المقولات جميعًا بمنظار الفكر («ما لا يتطرّق إليه الشك») وليس بمنظار الفعل. هكذا، ومثلما فعل القدّيس أنسيلم في أوروبا قبل ذلك ببضعة عقود، تميّز ابن تومرت بتبنّيه منذ البداية وجهة نظرٍ إعلائيّة. وعلى الرغم من أنّ المحاجّة تتزامن في مادتها مع محاجّة الكلام (الاستدلال بالمخلوق على وجود خالق)، فالنبرة تتغيّر في أنّ كلّ إحالةٍ إلى التجربة المحسوسة (تحليل القرآن، تحليل بنية اللغة العربية، تحليل الرأي المشترك) مستبعدة. هناك حيث يكتفي الكلام بالتحدّث بمصطلحات التلقائيّة والعفوية، يشير ابن تومرت إلى الطابع «المستقل» للعقل ولمقتضياته الخاصة. إنّه فقهٌ يستند إلى تحليل مسألة الاستدلال ويولي الموجودَ أهميةً على الإطلاق.

«العقيدة» نصٌّ وعِرٌ، يدرج العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، لكن لتأكيد تسلسل الأسباب فقط. يتوافق منطقه الصارم مع مسلَّمةٍ تظهر في مخطوطٍ آخر لابن تومرت: «فأما التوحيد فإنّ طريقه العقل، وكذلك التنزيه، ولا طريق للتواتر فيهما»[1]. وعلى عكس أسطورةٍ تريد أن تجعل منه مريدًا للغزالي، تُظهر مقارنة نصوص الكاتبين تعارضًا لا يلين بينهما. فالعقل بالنسبة إلى الغزالي شرحٌ لاحقٌ لفطرةٍ يعبّر عنها القرآن تعبيرًا مباشرًا. أمّا بالنسبة إلى ابن تومرت، فالرسالة القرآنية أسلوبٌ لوضع مقتضيات العقل الأولى في متناول الجميع[2].

---

(1) محمد بن تومرت، أعزّ ما يطلب، حققه عمار طالبي، الجزائر، 1985، صفحة 69.

(2) انظر: D. Urvoy, «*Les divergences théologiques entre Ibn Tūmart et* =

ما سمح لناقدٍ ثاقب النظر مثل ابن تيميّة بالإشارة إلى قرابة هذه الخطوة الأخيرة من الفلسفة.

لكن لم يتمكّن أحدٌ من فهم جدّته حقًّا وجهد كلّ فردٍ لربطه بهذه أو تلك من الحركات القائمة، حتى لو أدى الأمر إلى تقطيع العقيدة إلى شرائح توضع في سلالاتٍ متباينة، لا بل متناقضة. حول موضوعة «البراهين العقلية» الغائمة، يُربط فكر ابن تومرت بالكلام أو بالفلسفة، إذ يعدّ تحليله للصفات الإلهية معتزليًّا أو أشعريًّا. بل يربط حتى بالشيعية، بإهمال أنّ العقيدة المهدية ليست جزءًا من العقائد ولا تعود إلّا للمظهر الأخلاقي - السياسي، لأنّ المهدي الموحدي ليست له أيّ وظيفة تتعلّق بالوحي، ويخضع تفسيره للنصوص لقواعد صارمة وواضحة: لئن تمّ وصفه بأنّه «معصوم»، فمن أجل تبرير الطاعة المطلقة الواجبة له. وحدها تبقى النبرة العامة للمذهب العقلي الذي يكيّفه كلّ شخصٍ بأسلوبه.

2. تفسيرٌ ظرفيٌّ لحركة الموحدين: ابن طفيل

لقد أثقل على تاريخ حركة الموحدين بأكمله بدؤها كثورة. فلتبرير الجهاد ضد مسلمين آخرين - وهم فضلًا عن ذلك مسلمون قدّموا أنفسهم كمصلحين - تمّ إطلاق مختلف الاتهامات العقيديّة، لا سيّما الاتهام بـ«التشبيهية» وبقصْر الفقه على تفاصيل التطبيق، وهي اتهاماتٌ ربما أمكن تبريرها في بعض الظروف الإقليمية، لكنّها خاطئةٌ صراحةً بالنسبة إلى المراكز الثقافية

= *Ğazālī», Mélanges offerts à Mohamed Talbi à l'occasion de son 70e anniversaire*، تونس، 1993، صفحة 203-212.

الكبيرة. ومن أجل أن يكتسب الموحدون شرعيةً على مستوى مجمل العالم الإسلامي، جهدوا لجعله ينسى أنّ استيلاء المرابطين على السلطة قد حظي بكفالة أشهر علّامةٍ سنّي في ذلك العصر، الغزالي، وذلك عبر تقديم ابن تومرت ليس كمريدٍ للغزالي فقط، بل بوصفه أيضًا رجل العناية الإلهية الذي عيّنه المعلّم كي ينتقم لإعدام أعماله بالحرق في عهد تلك السلالة. ومن أجل الحصول على قبول لقب المهدي، تمّ اختراع نسبٍ قُرَشيٍّ لبربريٍّ قحّ. إنّها باختصارٍ ترسانةٌ كاملةٌ لحربٍ نفسيةٍ حقيقية.

ينبغي أن يضاف إلى ذلك أنّ الصوفية - التي عمّت حينذاك العالم الإسلامي - وفي امتدادٍ لجهد استعادة شخصية الغزالي، قد دخلت بالقوة، متخلّيةً عن العقيدة المفرطة في تعقّليّتها، لكنّها استعملت بوفرةٍ **الأدلة الروحية** التي كتبها المهدي للأتباع من غير المتعلّمين، ونسبت إلى تلاوتها بركةً خاصّة.

لم يؤثّر هذا الالتباس المعمّم في الجمهور فحسب، بل في أناسٍ متعلّمين كذلك، انضمّوا إلى الحركة مدفوعين على نحوٍ أساسيٍّ بإعلائها لشأن العالم الفكري. وابن طفيل (العقد الأول من القرن السادس/ القرن الثاني عشر - 581/ 1185-1186) مثالٌ جيدٌ على الإساءات التي يمكن أن يؤدي إليها هذا الانضمام. كان ابن طفيل قريبًا من السلطة كمستشارٍ وطبيبٍ خاصٍّ للحاكم، وقد ألّف شعرَ مناسباتٍ، يحثّ القبائل العربية على الانخراط في جيوش الموحدين، لم يستعد فيه الموضوعات العربية التقليدية حول سموّ المجد الحربي فحسب، بل كذلك الحبكات الرسمية حول انتماء ابن تومرت وخلفائه إلى سلالة القيسيين الباهرة.

والحال أنّه لا بدّ من ملاحظة أنّ هذه السلوكيات المتحررة تواصلت عند ابن طفيل على المستوى الذهني. ففي مقدمة روايته الفلسفية **حي بن يقظان**[1]، أراد بأيّ ثمنٍ مصالحة موضوعة دعاية الدولة التي تبرز عمل الغزالي (في مقابل إدانة المرابطين له) والفلسفة التي تعدّ عقيدة ابن تومرت قريبةً منها. كان ابن طفيل معاصرًا تمامًا للمفكر اليهودي الطليطلي ابن داود، وتحسّس مثله لوصول سمعة ابن سينا إلى إسبانيا. كما عرف على نحوٍ كافٍ أعمال الغزالي ليدرك تبدّلاته، بل تناقضاته. وقد عذره على ذلك بأنّه اضطر إلى التوجُّه، وفق الأعمال، إلى جماهير تتباين مستوياتها، وافترض أنّه يمكن تقديم الحلّ في الأعمال الباطنية للعلّامة المشرقي، إذ عرف كيف يتحدّث عن حالات الوجد برويّة، خلافًا لأشخاصٍ مثل البسطامي أو الحلاج. أمّا انتقاده لابن سينا فلم يستهدف إلّا شرحه المدرسي للفلاسفة القدماء، لا «حكمته الإشراقية»، نظرًا لأنّه هو نفسه قد أعلن عدم وجود تناقضٍ بين ما يقدّمه العقل وما يقدّمه الإشراق، إذ لا تتميّز المعرفة إلّا بمقدارٍ أكبر من الوضوح، لكنّه أشار أيضًا إلى أنّ المعنى الحقيقي لشرح ابن سينا لأرسطوطاليس ليس في الفهم الحرفي، بل في التفسير الباطني، ما يفضي إلى إطلاق وهم طابعٍ باطني على كتاب الفلسفة المشرقية لابن سينا (تصبح «المَشرقيّة» لديه «مُشرِقًا»)[2]، وإلى نسبة نصوصٍ باطنيةٍ أيضًا من نصوص الغزالي

(1) حي بن يقظان، رواية فلسفية لابن طفيل، حققها وترجمها إلى الفرنسية غوتييه L. Gauthier، بيروت، 1936 (الطبعة الثانية). أعيدت طباعة الترجمة عدة مرات.

(2) انظر أعلاه، الفصل التاسع عشر، العنوان الفرعي رقم 3.

إلى نفسه، مع الاعتراف بأنّه لم يتمكّن من الاطلاع لا على هذه ولا على تلك! ولم يكتف بعدم القيام بهذه المواجهة الخيالية، بل أراد إحالتها إلى «ما ظهر في زماننا من أراء فاسدة نبغت بها متفلسفة العصر وصرّحت بها»[1]؛ لكن، مثلما وصف ابن باجة، الذي كان من أشدّ المعجبين به، الإشراقَ بأنّه وهمٌ، ومثلما جادل الغزالي، أبرز ابن طفيل الطابع غير المنجز في عمله وشدَّد على مقطعٍ من **رسالة في اتصال عقل الإنسان بالعقل الفعال**، إذ انساق ابن باجة للتحدث عن «العلم المكنون» الذي يشفّ عن الخطوة العلمية لنقلها من العالم المادي إلى الحقائق الإلهية. بطبيعة الحال، كان هذا الخليط من الفلسفة والصوفية، من التحليلات العقلية والتدفقات الصوفية، صعبًا على الفهم، بحيث اعترف مؤلّفنا أخيرًا وطلب «أن يقبلوا عذري فيما تساءلت في تبيّنه وتسامحت في تثبيته»، الذي يمكن نسبته لسموّ الموضوع، وأكّد قائلًا: «وأردت تقريب الكلام فيها على وجه الترغيب والتشويق في دخول الطريق»[2].

تعويضًا عن هذه الهفوات، تظهر رواية **حيّ بن يقظان** كإحدى تحف الأدب الأندلسي. لُحْمَتُها مزيجٌ من سردٍ شعبي عن «مغامراتٍ بعيدةٍ عن الحضارة» ومن الموضوعة الأساسية لدى ابن تومرت: الفرد، المستقل استقلالًا تامًّا، الذي يرتقي عبر التفكير في العالم وفي نفسه وفي نشوئه، إلى فكرة الخالق وإلى المعرفة

(1) حي بن يقظان، مصدر سبق ذكره، صفحة 16.

(2) المصدر نفسه، صفحة 114.

الدقيقة لصفاته وفق المبادئ الضرورية للعقل الفطري البسيط، حيث لا تؤدي المواجهة اللاحقة مع الدين الملموس إلّا إلى تأكيد معطيات هذا الدين. تتمثّل الرواية في جلببة هذه اللحمة بعناصر علميةٍ وكونيةٍ ونفسيةٍ وماورائيةٍ وصوفيةٍ متوافرةٍ في الحضارة الأندلسية[1].

على الرغم من أنّ ابن طفيل قد أخذ عن ابن سينا عنوان أحد مجازاته، فنِيّات المؤلّفين مختلفة؛ إذ طوّر نصّ ابن سينا نظرية الأشكال واختصر بذلك كلّ مذهبه المعرفي حيث يمنَح العقلُ الفعّال، آخر العقول المنفصلة، المعقولاتِ للنفس البشرية. على العكس من ذلك، جسّد ابن طفيل في إنسانٍ ذلك العقل الفعّال الذي يستطيع، بلعبة التجريد، العثور بمفرده على كامل المعرفة. هذا الموقف الأخير هو الذي سيستأنفه ابن رشد، وفي الغرب توما الأكويني.

للمفارقة، يتضمّن هذا العمل الذي لا يزعم إطلاقًا الابتكار، بل والذي يجاهر بتلفيقيّته، استباقاتٍ لأفكارٍ لن تظهر إلّا بعد ثمانية قرونٍ أو تسعة قرونٍ من ذلك. هكذا، نرى بذور نظرية التطور. في كتاب ابن باجة **رسالة في النبات**[2]، أقرّ المؤلّف مع أرسطوطاليس بأنَّ معايير التمييز بين النباتي والحيواني هي

---

(1) انظر: L.I. Conrad (dir.), *The World of Ibn Tufayl. Interdisciplinary Perspectives on Hayy ibn Yaqzān*، ليده - نيويورك - كولونيا، 1996.

(2) انظر: M. Asín, «*Avempace Botánico*», Al-Andalus, V، 1940، صفحة 255-299.

الحركيّة الموضعيّة والحساسية، لكنّه ميّز هذا الفصل بملاحظة أنّ بعض النباتات تستطيع التفاعل مع المؤثّرات الخارجية، وكذلك بوصف النباتات الطفيلية والمائية المجرّدة من الجذور. لكنّه حلّ الصعوبة الأولى بذكر آلياتٍ محض فيزيائية - كيميائية، وحلّ الصعوبة الثانية بتأكيده أنّ ذلك لا يؤدي إلى وجود قوّةٍ محرّكة. وعلى الرغم من أنّه امتنع بذلك عن أيّ فكرة تطور، فقد طرح صراحةً الفرضية القائلة بأنّه لا وجود لفارقٍ يتعذّر قهره بين الممالك: يمكن أن ترتبط نجمة البحر بالمعدن بقدر ما يمكن أن ترتبط بالنبات، والقرد انتقالٌ بين الحيوانيّ والإنسانيّ. لقد استعاد ابن طفيل الفكرة: النباتات والحيوانات أمرٌ متماثل، مع مظاهر متفتحة لدى بعضها ومظاهر معرقَلة لدى بعضها الآخر. وعمّق الفكرة بالتفكير في تطوّرٍ مستمرٍّ للعضويات انطلاقًا من ظواهر أساسيةٍ تتصل بـ«الحرارة الطبيعية»، بالحياة النباتية، ثم الحركية، والحساسة، وأخيرًا العقلانية. غير أنّه لم يدرك أصالة هذا التأكيد لوحدة المملكة الحية، والذي يستنتجه بطل الرواية على نحوٍ شبه عارض.

هنالك لمحةٌ أخرى لافتة للنّظر نجدها في تحليل ظاهرة الاختراع. فإلى جانب تفسير الاكتشاف بالمصادفة (اللباس، اللحد، النار، الطهي، ...)، الكلاسيكي منذ لوقريطس Lucrèce، فكّر في الاكتشاف الذي يولد من إسقاطٍ للفكر (الحياء وامتداداته الرمزية، تحليل الوظائف العضوية)، وهو اكتشافٌ يفضي إلى الاستباق ويتيح بالتالي الاختراع. هنا أيضًا، لم يكن ابن طفيل يعرف خصوصيّة هذه الآلية التي ناوب بينها وبين

التفسير الموضوعوي، ولا حتى عدم تطرّق الفلاسفة السابقين إلى ظاهرة الاختراع[1]. غير أنّ هذا الاكتشاف أساسيٌّ في نظامه لأنّه يفسّر لماذا لا يكون الفرد متلقيًا فحسب، بل يأتي ليتقدّم الموضوع، بما في ذلك في خطوة التجريد الاعتيادية. ما سمح للسرد، بعد جزءٍ أوّل مكرّسٍ لاستكشاف العالم المادي، بالاستمرار مع إظهار شخصيّة حيّ وهو يبني المفاهيم قبل أيّ تجريب.

3. تفسيرٌ جذري: ابن رشد

دخل الموحّدون إسبانيا في العام 542/ 1147 وخضعت قرطبة لهم بعد أربع سنواتٍ من ذلك. كان عمْر ابن رشد (520/ 1126-595/ 1198) خمسةً وعشرين عامًا حينذاك وانضمّ بحماسةٍ إلى البرنامج الجديد[2]. كان ابن رشد ينتمي إلى سلالةٍ من الوجهاء الدينيين في عاصمة الأندلس، خدموا المرابطين بحميّة، فقطع بذلك مع طاعة سابقيه السياسية، محتفظًا في الآن عينه ببعض الإخلاص لإرثهم، يتجلّى في الاحترام الذي يظهره في ذكره لسلطة جدّه وسميّه أبي الوليد الفقهية.

كما أنّ هذه الطبقة من رجال الدين كانت أكثر تنوعًا بكثيرٍ مما

---

(1) انظر: D. Urvoy, *«The Relationality of everyday Life: an Andalusian Tradition? (apropos of Hayy's First Experiences)»*, in L.I. Conrad (dir.), *The World of Ibn Tufayl*، مصدر سبق ذكره، صفحة 38-51.

(2) انظر للمؤلف نفسه: Averroès. *Les ambitions d'un intellectuel musulman*، باريس، 2001 (الطبعة الثانية).

يمكن المرء اعتقاده. فقد عرفت من جانبٍ تطوّرًا ضمن العلوم الدينية، مع أخذ الضرورات المنهجية بالحسبان. منذ منتصف القرن الخامس / الحادي عشر، أدخل الباجي من المشرق عِلْمين لـ«الأصول»: أصول الفقه وأصول الدين. والحال أنّ جدّ شخصيّتنا، الذي يبدو مع ذلك أنّ عمله المعروف لم يتأثّر مطلقًا بهذه الهموم، قد انحاز انحيازًا واضحًا إلى صالحها، وأكّد أنّه لا قيمة لمعرفة الحالات الفرعية من دون معرفة الأصول. من جانبٍ آخر، في نهاية ذلك القرن نفسه، ظهرت مجموعةٌ صغيرةٌ من العلماء المهتمين بالعلوم الدنيوية، الراغبين في عدم التمترس في العلوم الدينية وفي المناهج العربية التقليدية، وفي معرفة الطبيعة، المتحرّكة منها والساكنة، وقياسها، وربما غذّوا بذلك جنينًا للتأمّل العلماني. كان الأمر لا يزال حينذاك مقتصرًا على أفراد، غير أنّ عددهم تضاعف في القرن التالي، ما يمثّل على الأقلّ دليلًا على وجود بدايةٍ لتوقٍ جماعي. في هذا التوجّه، يمكن تمييز تيارين يبدو أنّهما يوصلان كلاهما إلى ابن رشد. يجمع التيار الأول الملاحظة التجريبية ومعلومات الكتب في جهدٍ أوّلٍ لتنظيم المعرفة. لم يعد يتمّ الاكتفاء بوصفاتٍ توضع جنبًا إلى جنب، بل أصبح يتمّ تصنيف المواضيع والدفع إلى المنهجة. الممثّل الرئيس لذلك التيار هو الطبيب والمختصّ بعلم الزراعة ابن وافد، الذي يقدّم كتّاب السير تلميذه ابن جريول بوصفه أستاذ ابن رشد في الطب. والتيار الثاني أكثر «فلسفةً» من الأول، نجد فيه اسم أبي جعفر بن هارون الذي لم يكن رجل علمٍ فحسب، بل كذلك شغوفًا بالكتب الفلسفية اليونانية. ربما ينبغي أيضًا العودة حتى ابن باجة، لأنّ هنالك

احتمالًا في أن يكون ابن هارون قد أقام صلةً مباشرةً به، نظرًا لأنّهما أقاما في الزمن نفسه في إشبيلية، وقد تبع على الأقل خطوةً موازيةً لخطوته. يتم أيضًا تقديم ابن هارون بوصفه أستاذًا لابن رشد.

يضيء هذا كلّه مسار مؤلّفنا. يمكن تمييز ثلاثة مستوياتٍ لنشاطه: الأول هو مستوى تأهيلٍ متعدّد، يجمع مختلف مظاهر الثقافة المتنوعة تنوعًا كبيرًا، والتي تلقاها في وسطه الأصلي (نُظُمٌ دينيةٌ وعربيةٌ تقليدية) أو اكتسبها بنفسه (علوم وفلسفة). في الفقه، كتب مختصرًا لكتاب **المستصفى** للغزالي، معترفًا به بوصفه أفضل دراسةٍ موجودةٍ آنذاك في المنهج. أمّا مجمل المجال العلمي - الفلسفي، الذي لم يتطرّق إليه إلّا **بعد** أن تلقّى تأهيله كعالمٍ (ممتلكٍ للمعرفة الدينية) سلفي، فقد استكشفه عبر سلسلةٍ من العروض التي أطلقت عليها على نحوٍ غير صائبٍ تمامًا تسمية «شروحات صغرى» لنصوص أرسطوطاليس، وفق الفهرس الذي قدّمه لها ناشره من العصور القديمة، أندرونيكوس الرودسي. وقد أكمل ذلك المجال على الصعيد العملي بشرحٍ لـ**الأرجوزة الطبية** لابن سينا، وهو نصٌّ نوّه به بوصفه أفضل ملخّصٍ يمكن ممارسًا اقتناؤه. غير أنّ ذلك لم يمنعه من مجادلة مؤلّفه بوصفه فيلسوفًا. لهذه الفترة نستطيع أن ننسب على نحوٍ مقبولٍ نصّين لم نعد نعرفهما إلّا بعنوانيهما، إذ يظهر أنّهما مكرّسان لموضوعتين فكريتين كبيرتين عند الموحدين: موضوعة موقع المهدي، المنسوب إلى مؤسّس الحركة - وهي موضوعةٌ لن يعود إليها ابن رشد لاحقًا - وموضوعة الأصول الفقهية للعقيدة. في العام 557/ 1161، شرع في تجاوز مرحلة الطالب الذي يدرس

المرجعيّات دراسةً مقارنةً عبر صياغةٍ أولى لبحثه الطبي الكبير، **الكلّيات**.

وبالفعل، في مرحلةٍ ثانية، تدخّل ابن رشد بأسلوبٍ أستاذيٍّ، مستندًا في الوقت نفسه إلى معرفةٍ تلقّاها من الخارج. فقدّم أولًا، في العام 564/ 1168، ملخّصه الفقهي الكبير، **البداية**، الذي يجمع الحلول الأساسية جمعًا نقديًا. لكن على نحوٍ خاص، وبطلبٍ من أحد الأمراء - الأرجح أنّه كان الخليفة الموحدي الثاني الذي لم يكن حينذاك سوى حاكمٍ لإشبيلية - اهتمّ بنصّ أرسطوطاليس نفسه. يتعلّق الأمر هنا بشروحاتٍ حقيقية، على الرغم من أنّها قدّمت تحت اسم «تلخيص».

شهدت المرحلة الأخيرة إضافة مكمّلاتٍ للتوليف الفقهي وتحريرًا جديدًا - بطلبٍ من السلطة - للتوليف الطبي، لكنّها كانت مكرّسةً على نحوٍ خاص لتعميق عمل الشرح، سواءٌ بتفحص مسائل معينة (في الفلسفة والطب أيضًا)، أم بقراءةٍ ثالثةٍ لنصوص أرسطوطاليس. هذه «الشروحات الكبيرة» تحليلاتٌ دقيقة، تَدخل في تفاصيل المسائل، وتُدخل كلّ من كان ابن رشد يعرفه كشارحٍ سابق. في هذا المنطق الداخلي للتعميق المستمر، تطورت فكرةُ أنّ المرء يعثر على حلول صعوبات النص عبر الاقتراب المتزايد من أرسطوطاليس نفسه بعد تخليصه من الإضافات اللاحقة.

عند ابن سينا، يمكن العثور على ثلاثة أشكال من الشروحات: الاستدعاء الطليق، الاستشهاد بشكلٍ آخر ومع عناصر إضافية، وأخيرًا الاستشهاد الواضح المتبوع بنقاشٍ منفصل. لكن الأرجح أنّ الشروط الملموسة للعمل هي التي دفعته

إلى اعتماد هذا الشكل أو ذلك، وفق توافر نصوصٍ لديه أو توجُّب إعماله للذاكرة. عند ابن رشد، يتعلق الأمر بتقدّمٍ تدريجي عقلاني. وللمفارقة، ولد المظهر الثوري لقراءته للستاجيري من «انخراطه الوظيفي» المتزايد، وعلى نحوٍ أكبر في انعكاساته المكتسبة مما في انخراطه المهني.

خارج مجالَي الطب والفقه، أنجز ابن رشد نصوصه خاضعًا خضوعًا واضحًا لمرجعية (أرسطوطاليس، جالينوس، أفلاطون، ابن سينا، ابن تومرت)؛ لكن بثلاثة استثناءاتٍ تقريبًا، إذ يتحدّث باسمه الخاص: **فصل المقال**[1]، **منهاج الأدلة في الكشف عن عقائد الملّة**[2]، وكتاب **تهافت التهافت**[3] (رد على كتاب **تهافت الفلاسفة** للغزالي). كتبت هذه الأعمال كلها في الفترة الواقعة بين العامين 575-576/ 1179-1180، والتي تبدو كفترةٍ حاسمةٍ في الحياة الفكرية في الأندلس. إنها الفترة التي اختفت فيها طبقة رجال الدين التي أقامها المرابطون حينذاك، والتي لم تتمكن

(1) تحقيق وترجمة جوفروا M. Geoffroy، تقديم ليبيرا A. de Libera، باريس، 1996. ملاحظة: العنوان الكامل للكتاب هو: فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال (م).

(2) توجد مقاطع كبيرة من هذا الكتاب في كتاب: Averroès, *L'Islam et la Raison*، ترجمه جوفروا، قدّمه ليبيرا، باريس، 2000، صفحة 95-160. ترجمه بالكامل للإسبانية ألونسو M. Alonso بعنوان: *Telologia de Averroes*، إشبيلية، 1998 (الطبعة الثانية)، صفحة 203-353.

(3) ترجمه إلى الإيطالية كامبانيني M. Campanini بعنوان: *L'Incoerenza dell'Incoerenza dei filosofi di Averroè*، تورين، 1997.

سلطة الموحدين من استئصالها خشية خلق فراغٍ ضار. في هذه الشروط، يدفع تعيين ابن رشد في منصبٍ رسميٍّ في إشبيلية (التي أصبحت عاصمة الأندلس بحكم الواقع) ثم صعوده الساطع (قاضي قضاة قرطبة، طبيب السلطان الخاص)، إلى الاعتقاد بأنّه قد تمّ إبرازه بوصفه المثقف الرسمي للسلطة، للاستفادة من مرحلة التذبذب هذه بغاية طبع الحياة الدينية بطابعٍ عقلاني. لكنّ مؤلفنا استحوذت عليه الحميَّة بصورةٍ خاصة: اقترح تفسيره **الخاص** لفقهٍ سلفي، قريبٍ من تفسير ابن تومرت لكنه معارضٌ لتفسير الغزالي، فوجد نفسه بذلك حائرًا بين المتمسك الأصيل بعقيدة الحركة، وبين السلطة التي أرادت تلك الحركة إلحاقها بها لأسبابٍ استراتيجية. وإذ وجد لدى أرسطوطاليس أقوى نقطة استناد، واصل على هذا الدرب، مهملًا التهديدات وثابتًا لا يتزعزع. إنه موقفٌ لم يكن قابلًا للهضم بالنسبة إلى مواطنيه، حتى أكثرهم تنويرًا، ونرى بعض مريديه يبتعدون عنه. في هذه اللحظة، لا يعود مثقفٌ رسميٌّ غير ذي فائدةٍ فحسب، بل يصبح ضارًّا بالنسبة إلى السلطة التي دفعت لنبذه. هكذا، وبعد مسيرةٍ من «النفوذ»، فقد ابن رشد حظوته لفترةٍ وجيزةٍ في أواخر عمره.

أ. الانخراط في حركة الإصلاح

لئن كنا نشهد مع ابن رشد، كما أمكن القول، «ولادةً جديدةً للعقل»، فقد توجّب عليه أن يقوم بفتحٍ حقيقيٍّ لمعطيات فعله. يمكن بالتأكيد أن نجد في الوسط الأندلسي مطلع القرن السادس/الثاني عشر طلائع رؤيةٍ جديدةٍ للعالم، لكن توجّب وجود محفّزٍ قويٍّ لنقل هذه المحاولات المتعثّرة إلى الصرح الذي

يمثّله العمل الرشدي[1]. هذا المحفّز هو حركة الموحدين: الحظوة التي منحتها تلك الحركة لـ«أهل البرهان العقلي»، وهو ما توجّه إليه التحيّة نهاية كتاب **فصل المقال** والذي ترجمته على الصعيد الشخصي مسيرةٌ مهنيةٌ رسميّةٌ لامعة؛ والأوامر الصادرة عن السلطة، سواءٌ أكانت شرح أرسطوطاليس أم النصوص الفقهية العقيدية؛ والأرجح أيضًا وضع مخطوطاتٍ مكلفةٍ ونصوصٍ يصعب الحصول عليها تحت تصرّف ذلك المفكّر الرسمي (ليس الغالبية العظمى من نصوص أرسطوطاليس المترجمة إلى العربية فقط، بل مختلف نسخ هذه الترجمات وكتابات الشارحين القدامى كذلك).

غير أنّ هذا الدعم لم يخلُ من آثارٍ على العمل الناشئ عنه. وقد أدّى ذلك إلى الوضع الالتباسي لكتاب **فصل المقال**، وهو العمل المكرّس للدفاع عن الطابع الشرعي والإلزامي للفلسفة، ويحتفظ بملمح الفتوى السلفي وله في الوقت نفسه مدًى مغاير: «شرعنة» الفلسفة بتحديد العلاقة، الصلة بين الاثنين [الفلسفة والدين] على أسسٍ شرعية»[2]. تمّ ذلك باستعادةٍ شبه حرفية لجملةٍ من أحد «الزعماء الروحيين» لابن تومرت تقول إنّ «الكائنات تشير» إلى وجود الله الأحد. وبالتالي، فقد احتفظ في بداية النصّ بلفظ **دليل** القرآني، في حين أنّ هذا اللفظ مطعونٌ فيه في بقية الكتاب وفي كل العمل الفلسفي لصالح لفظ **برهان**. لكنّ ابن رشد يقدّم على الفور تفسيره الخاص: كلما عرفنا الكائنات

(1) نسبةً لابن رشد (م).

(2) A. de Libera, *in Averroès, Discours décisif*، مصدر سبق ذكره، صفحة 67.

عرفنا الله. كذلك، إذا كان استنتاج وجود الله انطلاقًا من ملاحظة المخلوقات يعود للقياس، فإنّ ابن رشد يوضح أنّ الأمر لا يمكن أن يتعلّق هنا إلّا بالقياس العقلي. ما يسمح بالمماثلة: دراسة المنطق والتفكير إجباريةٌ بقدر ما هي دراسة الفقه.

بين العقيدة الموحدية والفلسفة التي ينسب ابن رشد نفسه إليها، هنالك من جانبٍ تقابلات، ومن جانبٍ آخر نقاط ارتكازٍ عقيدية. أوضح الأمثلة على التقابل هو تصنيف المستويات العقلية، والذي أنجز في الحركة الموحدية عبر وجود ثلاثة أنماطٍ من العقيدة (عقيدة مدعومة بالحجج؛ نتائج تلك العقيدة من دون الحجج؛ تقديمٌ بالنثر الموزون للعقائد الأساسية) وفق درجة تعلّم المؤمن، وفي الفلسفة عبر التنظير الفارابي لأنواع العقل الثلاثة (تلك التي تكتفي بالصيغ الخطابية؛ تلك التي تحتاج لحجج جدلية؛ وأخيرًا العقول العليا التي تحتاج لبراهين قطعيّة). أمّا التحفيز الذي قدّمته عقيدة المصلح، فتوجد عقدته في فكرة أنّ «الوحي ليس مصدر كلّ معرفة، بل هو بصورةٍ أساسيةٍ محرّضٌ على المعرفة»[1]. إذًا، يكتسب البرهان بالدليل استقلاليةً وتكريسًا دينيًا في آن. ليس مفارقةً بسيطةً أن تشكّل عقيدةٌ أصوليةٌ الأساس النظري لـ«علمنة» الخطاب الفلسفي، وهي ظاهرةٌ لن تنجز بالكامل مع ذلك إلّا في نقل عمل ابن رشد إلى الوسط الغربي، عند الرشديين اللاتينيين.

---

(1) M. Geoffroy, *«L'almohadisme théologique d'Averroès (Ibn Rušhd)»*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge، المجلد 66، 1999، صفحة 9-47 [صفحة 36].

في «عقيدة» ابن تومرت الذي شرحه ابن رشد، قدّم عددًا من «المعابر» بين الطروحات الناتجة من الفلسفة الوثنية وبين العقائد القرآنية[1]. صحيحٌ أنّه لم يكن هو نفسه أرسطوطاليًّا، ولا حتّى تقنيًّا في المسائل الفلسفية، لكنّ تقديمه بمصطلحاتٍ دينيةٍ **سلفية** لموضوعاتٍ قرآنية **يفتح الطريق** لموقفٍ فلسفيٍّ، وعلى نحوٍ أدق لتفسيرٍ معيّنٍ لعقيدة أرسطوطاليس. إنها الحال خصوصًا بالنسبة إلى المصالحة بين مبدأ الخلق والفكرة اليونانية بصدد أزلية المادة. يستعمل القرآن مركباتٍ لجذر خ - ل - ق على نحوٍ مطلقٍ حين يتعلّق الأمر بالكون، لكن بإضافة **من** حين يتعلّق الأمر بالإنسان والأرواح. لكنّه لا يتحدّث صراحةً أبدًا عن الخلق من عدم[2]. إذًا، التقديم الثاني هو الذي يستبقيه نصّ ابن تومرت، إذ إنّه الأكثر صراحةً رغم أنّه ليس الأكثر ورودًا في القرآن. مفضلًا المقاطع التي تتحدث عن خلق الإنسان انطلاقًا من «ماء»، يستنتج أنّ الخلق لا يعارض زمانيتين بقدر ما يعارض وصفين: «الماء» غير المتمايز - الجسم المركّب. هكذا، هذا «الماء» الأوّل قوّةٌ محضةٌ ويوصلنا ذلك على نحوٍ طبيعيٍّ تمامًا إلى الشكل الهيولاني. يتمثّل الخلق في منحه شكلًا. من جانبٍ آخر، أغفل ابن تومرت مسألة الزمان عبر النظر في المظهر المنطقي فقط للاستدلال. من جانبه، أخذ ابن رشد بالحسبان اعتراضات الغزالي على تمييز

---

(1) انظر: D. Urvoy, *Ibn Rušd (Averroès)*، باريس، 1996 (الطبعة الثانية)، صفحة 109-117.

(2) تتحدث الآية 35 من سورة الطور عن الخلق «من لاشيء» لكن إشارةً إلى أنّ الخالق وحده يستطيع نسب ذلك إلى نفسه، ولتأكيد أزليته بذلك.

الفارابي بين العالم الأرضي «المخلوق» وعالم الأفلاك السماوية الأزلي. الشكل الهيولاني الذي انقاد إليه سمح له بالقول إنّه إذا كان الزمان عدد الحركة، بوصف الحركة قابلةً للاحتساب لأنّ لها بداية ونهاية، فحين يتطرق إلى ثوراتٍ ماضيةٍ أو قادمة، فهي فقط «في النفس» وهي قوّةٌ فقط للعدد. والحال أنّ «ما هو قوةٌ يأتي في مصافّ العدم»[1]. ولأنّه فضلًا عن ذلك دحض المخطط الفيضي والاستمرارية التي يتضمنها هذا المخطط بين المبدأ والكائنات المخلوقة، فقد انخرط بالكامل في المشروع الموحدي حيث يكمن فعل الخلق في هذا التسامي المطلق بين الله ونتاجه الذي لا يشبهه في شيء. كذلك، ينبغي استبعاد أي تكييفٍ للفعل الإلهي. حين يتحدث الغزالي عن إرادة الله، لا يمكن أن يكون ذلك إلّا بالصورة، تحت طائلة الوقوع في التشبيه. من هنا إمكانية فهم هذه الإرادة كالمفهومِ القرآني عن «الأمر»، وهو مصطلحٌ غير ملائم، لكنّه يسمح بالتحدث عن فعلٍ على المادّة وهو مفصولٌ عنها.

كذلك، سمحت العقيدة الموحدية لابن رشد بالتحرر من سيطرة ابن سينا عليه - سواءٌ في الفلسفة أم في الكلام - عبر دحض تصوّره لـ«وجوب». في نصّ المهدي، يجد مقدّمتين وخلاصةً: 1) ينتج من كون الصفات تظهر على قوّةٍ محضة أنّ العدم تالٍ للوجود؛ 2) إذا كان ينبغي عدم النظر إلى الوجوب إلّا على مستوى الاستدلال المنطقي، فينبغي أن يوجد في خصائص

(1) تهافت التهافت، طبعة سُبق ذكرها، صفحة 93.

الوجود نفسه. لم ينطلق ابن سينا من الكائن الملموس، وأقام على أساسٍ فاسدٍ نفيَه للحقيقة المستقلة للصفات الإلهية. بالنسبة إلى ابن رشد، يبقى النهج الأفضل نهجًا استأنفه ابن تومرت، وهو نهج المعتزلة الذين مضوا من الممكن الواقعي للصعود إلى أوّلٍ «هو النهاية الأخيرة لسلسلة الممكنات، وليس ممكنًا، ما يقتضي بساطته المطلقة»[1]. الله هو الكائن الضروري **بالمقارنة** مع كائنات العالم، لكننا لا نستطيع إصدار حكمٍ بحدّ ذاته. ومثلما كان ابن تومرت يقول: التخمين لا يبلغه، والعقل لا يمنحه شكلًا[2]. هكذا، وعلى مثاله، لم يستعمل ابن رشد الفكر إلا لتمييز الصفات الإلهية من أفعالٍ نحو الخارج.

تتأسس هذه الصفات ضمن كمال الجوهر، لكنها بالأحرى صفاتٌ للفعل. هكذا تكون التعددية داخليةً، لكن بأسلوبٍ مختلفٍ عن تعدّديتنا العائدة إلى نشاط التعدّدية العددية في الأشكال المجسدة. على نحوٍ خاص، العلم الإلهي لا يعمل بالتجريد الذي هو من فعل الإنسان. ولئن كان لدى الله معرفة بالخواص، فذلك ليس بمعرفةٍ خاصة، بل بوصفه خالقًا يمتلك بكلّ كمالٍ داخله كل ما يخلقه، وما هو موجودٌ هو تنوع الخاص. الأمر مماثلٌ بالنسبة إلى الصّفات الأخرى، إذ تمتدّ الإرادة والقوة، إلخ. إلى الخواصّ بأسلوبٍ لا يستطيع الإدراك البشري بلوغه.

---

(1) المصدر نفسه، صفحة 320.

(2) H. Massé, *«La profession de foi ['aqîda] et les guides spirituels [morchida] du mahdi ibn Toumart»*, مصدر سبق ذكره، صفحة 110.

ب. امتداد العقلاني وحدوده

ابن رشد هو الأول والوحيد في الغرب الإسلامي الذي حصل كفيلسوفٍ على شأنٍ في العالم الفقهي وعلى جمهورٍ تجاوز المصلّيات في آنٍ معًا. وهو يدين بهذا الشأن ولهذا الجمهور لعمله كقاضٍ قبل كلّ شيء، وهذا نفسه أمرٌ بالغ الجدّة في الفلسفة التي ربما تولّى أتباعها وظيفةً سياسيّةً، لكن لم يكن لديهم بتاتًا الاتصال بالواقع اليومي للمؤمنين، والذي توفّره وظيفة القاضي. لم يعد ممكنًا الإبقاء على وهم رينان في أنّ ابن رشد، بوصفه عقلانيًّا حقيقيًّا، لم يكن بوسعه أن يكون مسلمًا صالحًا. على سبيل المثال، إذا قارنّا موقفه من النصّ القرآني بموقف ابن سينا، نلاحظ أنّ الأخير تصرّف تجاه هذا النصّ بحرّيةٍ كبيرةٍ، يبرّرها مساره التأملي، في حين أنّ المفكّر القرطبي «سعى، متجاوزًا **تكييفاتٍ** قابلةٍ للتفسير لرسالةٍ، وهي تكييفاتٌ قابلةٌ للتأويل، إلى تعريف وجود **حقائق** من المهم تصديقها»[1]. لكنّ هذا الوضع المشترك لرجل دينٍ وفيلسوفٍ لم يكن يقتصر على المزايا.

هنالك مجموعةٌ أولى من العقبات تخصّ الفقه. ففي دراسة ابن رشد الكبيرة **الاختلاف** (مجموعة تباينات حول مختلف المسائل)، نرى ابن رشد تتنازعه وجهة نظر السلطة ووجهة نظر الجمهور. عبر جهد تصنيف المشكلات وترتيبها وجهد التحليل

---

(1) F. Lucchetta, «*Avicenna (al-Risāla al-adhawiyya) e Averroè (Fasl al-maqāl) di fronte alle scritture*», مجموعة مقالات مهداة إلى موريس بورمان Maurice Borrman من زملائه وأصدقائه، روما، 1996، صفحة 149-153 [صفحة 149].

النقدي لمختلف الحلول المقترحة سابقًا، توافق تركيبه عمومًا مع الجو العقلاني للنظام الموحدي. لكنّ هذا النظام عجز عن الانتصار على المذهب المالكي الذي كان يسود الغرب الإسلامي، فاضطرّ مفكرنا، بسبب الطابع العملي لنهجه، إلى البقاء معظم الأحيان قريبًا جدًّا في التفاصيل من حلول هذا المذهب. بل إنّه انساق، للالتقاء معه، إلى صياغة آراءٍ - وإن كان ذلك نادرًا - شجبها في عمله المنطقي؛ حتّى أنّه تبع ذلك المذهب في قبول المبدأ الأساسي **كلّ مجتهدٍ مصيب**، الذي دحضه ابن تومرت[1]. من جانبٍ آخر، اصطدم ابن رشد بسلطة الغزالي الذي تطرّق هو أيضًا إلى النهجين، القضائي والفلسفي، لكن بروحٍ مختلفةٍ جذريًا. هكذا، ومنذ مختصر **المستصفى**[2] الذي كتبه في شبابه، حرّف ابن رشد مثاله إلى حدٍّ ما: ألغى الجزء المنطقي من مقدمته وتطرّق إلى الفقه بالأسئلة نفسها التي يطرحها أي علمٍ آخر (غايته، صلته بالعلوم الأخرى، مرتبته، معنى اسمه، أجزائه)، وحدّد موضعه في الآن عينه كعلمٍ يستهدف الفعل وكعلمٍ يقدّم قواعد إدارة الفكر وأنماط التفكير. وفي دراساته الفقهية، سعى إلى اعتماد مفاهيم الإجماع والتأويل نفسها، لكنّه أكسبها معاني مغايرةً لتلك التي أقرّها العلّامة المشرقي، ما يعني أنّ قياساته

---

(1) انظر: M. Fierro, «*The Legal Policies of the Almohad Caliphs and Ibn Rushd's Bidāyat al-Mujtahid*», Journal of Islamic Studies، 10، 3، 1999، صفحة 226-248.

(2) ابن رشد، مختصر المستصفى، تحقيق جمال الدين العلوي، بيروت، 1994.

لصالح الطابع المشروع للفلسفة لا توصل إلى شيءٍ على نحوٍ ما[1].

أمّا العقبة الثانية في اجتماع دَور رجل الدين ودور الفيلسوف في شخصيةٍ واحدةٍ، فهو أمرٌ يخصّ الفلسفة نفسها. بدايةً في منزلته نفسها. فقد توجّب على ابن رشد، وهو يخرق عالمًا فكريًّا قليل الاستعداد، أن يكوّن لنفسه جمهورًا. والحال أنّ مجتمعه كان يتجاهل منزلة الفيلسوف ولا يعترف إلّا بمنزلة العالِم أو رجل السياسة (الفقيه أو مستشار الأمير). فمن حقّ رجال السياسية - في حدود الدين الصراطي - تنظيم رؤيتهم للعالم، لكنّ تلك الرؤية، أيًّا كانت قيمتها، لم تكن تمنحهم أيَّ سلطةٍ معنوية. لم يكن ممكنًا أن يوجد مثل هذه السلطة إلّا عند الأقدمين. ولإيجاد جمهور، توجّب على المفكّر التحوّل إلى «سلفيّ» الفلسفة. حين فعل مالك بن وهيب ذلك، وعلى الرغم من أنّه لم ينتج شيئًا شخصيًّا، نال لقب «فيلسوف الغرب» بين معاصريه. علاوةً على ذلك، رأى ابن رشد، محقًّا، الخطر الرئيس هو في إغواء التلفيقية، كما أنّ الشرح المتعمّق رادعٌ حقيقي.

من جانبٍ آخر، لا يقتصر الدين الإسلامي على الفقه وحده، بل يتضمّن كذلك الكلام. لم يكن يكفي إذًا إظهار شرعية الفلسفة، بل توجّب أيضًا تحديد موضع التأمّل الفلسفي بالنسبة

---

(1) انظر: I.A. Bello, *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijmā' and Ta'wil in the Conflict between al-Ghawāli and Ibn Rushd*، ليده، 1989.

إلى التأمّل الفقهي الموجود أصلًا. يُظهر كتاب **تهافت التهافت** أنّه إذا كان ابن رشد يتميّز عن ابن سينا بتجانس مشروعه الفلسفي على نحوٍ أساسي، فنقده للغزالي معقّد. لم يتوجّب عليه الاعتراف مرارًا فقط بشرعية لوم الغزالي لابن سينا، بل إن كان يؤكّد عدم كفاية الدحض لبناء حقيقة، فقد بقي هو نفسه مرتبطًا بمنهج خصمه؛ من هنا يظهر التكرار وطابعٌ لامنهجي في ترتيب المسائل المعالجة (أزلية العالم، علاقة العالم بالله، الصفات الإلهية، معرفة الله لنفسه وللخواص، طبيعة النفس البشرية وأزليتها ونشور الأجسام). يتعلّق هذا الطابع اللامنهجي بأولويات الفقيه لا بتسلسل الأفكار. من وجهة النظر العقيدية، اعترف ابن رشد بوجود حقائق منزّلة لا يمكن تقديم برهانٍ عليها، لكنّه أكّد وجوب استنفاد كلّ وسائل العقل لتعيينها بوصفها كذلك. القطيعة مع الفلسفة القديمة حول مسألة العقل الفعّال - الذي لم يعد يصوّر بوصفه خارج الإنسان بل حقًّا كشيءٍ ذاتيّ داخله - نقطةٌ حساسةٌ حساسيةً خاصة. والحال أنّه إذا أمكن البرهان على أنّ الإدراك واحد، أي بسيطٌ وغير قابلٍ للانقسام ولامادي، فلا يمكن البرهان على ذلك بصدد النفس البشرية، المرتبطة بوصفها شكلًا للجسم، بالفردانية؛ لكن لأنّ الإدراك ملكَةٌ للنفس، فعلينا الإقرار بأنّ النفس هي بذاتها واحدةٌ وغير قابلةٍ للانقسام ولامادية. إنّه استدلالٌ عقلاني، مستقلٌّ عن أي تنزيل، لكنّه ليس برهانًا. إذًا، الإدراك هو الذي يضمن أبدية النفس. يمكن إذًا أن يظهر النصّ القرآنيّ هذه الفكرة، وهو ما فعله باستعمال صورة أنّ الموت هو كالنوم. كذلك الأمر بالنسبة إلى عقيدة خلق العالم: لئن كان غير ممكنٍ إظهار كيف حدث، فمن

الممكن إظهار كيف لم يحدث؛ ولئن كانت فكرة الخلق من العدم متناقضةً، ففكرة خلقٍ أزليٍّ ليست كذلك بالنسبة إلى ابن رشد. هكذا نرى أنّ الجزء غير القابل للبرهان عليه محترمٌ في الدراسات المكرّسة صراحةً لجمهورٍ مسلم، خلافًا للشروحات التي لها قيمةٌ أستاذيةٌ محايدة، كمجرّد شرحٍ للمؤلّف - المصدر.

ينتج من مختلف هذه التحديدات وعيٌ حادٌّ في الآن عينه لعدمية الإنسان ولعظمة الفكر، وهذا امتدادٌ لعقيدة المهدي الموحّدي. وبالفعل، أفضل ما يميّز مكانة ابن رشد في الفلسفة هو تصوّره البالغ التواضع لدوره كفيلسوف. الحكمة لديه متساميةٌ على الأفراد. يجد الحكيم غبطته في كونه الفرد الذي تتحقق فيه هذه الحكمة وقتيًّا. كان ابن باجة قد أعلن أنّ اتحاد العقل البشري بالعقل الفعّال ممكن، وأنّ السعادة القصوى تكمن في هذا الاتحاد. في رأيه، تتمّ معرفة الجواهر المنفصلة، التي كانت بعض نصوص الفارابي، على نحوٍ خاص، تنكرها، إذا تفردنت ماهية المعقولات في فعل المعرفة، وهذه الجواهر تتعدّد وفق مختلف الأفراد المفكّرين. اعترض ابن رشد بأنّه لا يمكن التحدّث بالأسلوب نفسه عن ماهية الأشياء المادية وماهية الأشياء المعقولة. فضلًا عن ذلك، كان ابن باجة يعتقد أنّ العقل المادي يخضع للتوليد والفساد، ما يمنع إمكانية حكمه على ما هو غير قابل للفساد، وعبر إقراره بأنّه لا يكون فيه فرد ويفكر أزليًّا، فذلك يمنع وجود تفكيرٍ يأتي في زمنٍ محدّد. يتمثّل حلّ ابن رشد لهذه المعضلة في طرح العقل المادي بوصفه أزليًّا ولا يعود لكلّ فردٍ قابلٍ للفساد، بل للجنس البشري بأكمله، هذا الجنس الأزلي،

شأنه في ذلك شأن كل الأجناس (إنها نتيجةٌ طبيعيةٌ لعقيدة أرسطوطاليس حول أزلية العالم). هذا العقل المادي قابلٌ لتصوّر الأشكال المادية، وينبع من ذلك وجود أشكالٍ خاضعةٍ للتطوّر فيه، والأشكال المنفصلة في آن، ما يسمح بالاتحاد بالعقل الفعاّل الذي يشكّل تلك المعقولات. إنّ المعرفة التأمّلية، حيث يستطيع الأفراد مساعدة بعضهم بعضًا على نحوٍ تراكمي، تحضّر لهذه المعلومة الأخيرة التي تتسامى عليها بدورها لأنها لم تعد خاضعةً للتجربة المحسوسة.

خلافًا للعزلة المتكبّرة عند الصوفية، مناصري الإشراق من أمثال ابن طفيل، أو «المتوحّدين» من أمثال ابن باجة، فإنّ العملية التي تستكمل فيها الفلسفة هي شأن الإنسانية بأكملها. الفلسفة والإنسانية أزليتان، ويتوجب على الفلسفة دائمًا أن تجد نفسها تفعل في هذه المنطقة أو تلك من الكوكب. في المقابل، ما هو شخصيٌّ في فكر الفرد يعود للتخيل وهو بالتالي قابلٌ للفناء. ولئن كان الوحي يرشد إلى الخلود الشخصي، فلا يمكن أن نقدّم أي تبريرٍ فلسفيٍّ لذلك. بصورةٍ خاصة، يقدّم **الشرح الكبير** لدراسة **في النفس** برهانًا على وجود حياةٍ مستقبليةٍ للنوع البشري، ولكن ليس للفرد[1].

ج. إحياءٌ لأرسطوطاليس الأصيل؟

يظهر التسلسل الزمني لأعمال ابن رشد أنّه بدأ بجهدٍ لإنقاذ ما كان لا بدّ من إنقاذه في مجمل العلوم، وذلك في حقبة

---

(1) انظر: R.C. Taylor, *«Personal Immortality in Averroes' Mature Philosophical Psychology»*, DSTFM, IX، 1998، صفحة 87-110.

اضطرابات؛ كانت أعمال الفارابي وابن باجة أكثر حسمًا مما كانت عليه أعمال أرسطوطاليس. ولم يبلغ ابن رشد استقلاليةً حقيقيةً ولم يتّخذ مشروعًا فلسفيًّا حقيقيًّا إلّا مع الشروحات المتوسطة، أو التصحيحات التي أجراها على شروحاته الصغيرة على شكل شروحٍ وتعليقات.

تطوّر ابن رشد بصدد بعض النقاط العقيدية المهمّة بانتقاله من الارتباط بفلاسفةٍ عربٍ آخرين إلى نصّ المعلّم الأول نفسه. هكذا، وبعد أن امتدح في شبابه ابن سينا على أرجوزته في الطب، عاب عليه لاحقًا أنّه استهدف الحفاظ على الصحّة في المطلق، في حين أنّه يتوجّب النظر إليها في جسمٍ بعينه. هكذا وجد صيغةً شهيرةً في كتاب **في الإيتيقا إلى نيقوماخوس**. الطبّ «فنّ» (*technè*) يأخذ بالحسبان المسلّمة الماورائية القائلة بأنّ كلّ نتاجٍ يتّصل بفردٍ معين. ميّز ابن رشد موضع الطب من موضع من يمارسه: يتميز كتاب **الكلّيات** بتشديدٍ على سيطرة المنطق، غير أنّ الطبّ يتعلق بالمبادئ الحقيقية في الطبيعة، ولا يتعارض مع علم الجسم البشري بوصفه كذلك، لذا ارتبط الكتاب الأوّل، المكرّس للتشريح، ارتباطًا وثيقًا بأبي بكر الرازي، أفضل طبيبٍ سريريٍّ في العلم العربي.

في الماورائيات أيضًا، نلاحظ تغيرًا كبيرًا في موضوع المسألة المركزية في الفلسفة، أي اتحاد العقل البشري بالعقل الفعّال. بدأ ابن رشد، على خطى ابن باجة، بقبول المخطط الفيضي، وانتهى به الأمر إلى حذف أي دورٍ للعقل الفعّال بوصفه مانحًا للأشكال، وإلى حصر هذا الدور في التأثير في العقل

البشري، متلاقيًا بذلك مع أرسطوطاليس الأصيل. المسار مماثلٌ بالنسبة إلى وصف سيرورة عملية العقلنة: عن طريق فهم ابن رشد أنّ اجتماع العقل البشري (وهو نتيجة فيضٍ أو «وهب صورة») مع العقل الفعّال (وهو علّة) يؤدي في الإطار الفيضي إلى سخف المماهاة بين العلّة والنتيجة، مضى نحو قراءةٍ صحيحةٍ لأرسطوطاليس، سمحت له بالتمييز بين طريقة إنتاج العقل الفعّال للأحداث اليومية لدى العقل البشري (بعلّةٍ فاعلة) وبين أسلوب فعل هذا العقل الفعّال في الاجتماع بينه وبين العقل البشري (كعلةٍ حاسمةٍ ونهائية).

هل يعني هذا أنّ المسار كان بسيطًا، من قراءةٍ لأرسطوطاليس عبر نصوص الفلاسفة الآخرين إلى قراءة أرسطوطاليس نفسه؟ واقع الأمر أنّ الأمور أكثر تعقيدًا من ذلك. وقد أظهر ليبيرا A. de Libera[1] على سبيل المثال أنّ ابن رشد، في كتابه **الشرح المتوسط** على مقالة **في النفس**، قرأ ترجمةً معيّنةً لأرسطوطاليس، ما أدى به إلى اقتراح وصفٍ ثنائيٍّ للعقل (العقل الفعّال، وهو نفسه عقلٌ بالفعل، وعقلٌ بالقوّة حين يتّصل بالإنسان)، في حين أنّه في كتابه **الشرح الكبير** للنص نفسه، قد قرأ ترجمةً أخرى تلوّثت بتفسير إسكندر الأفروديسي - الذي خضع هو نفسه لتحريفات الترجمة العربية - ما أفضى إلى تصوّرٍ ثلاثي

---

(1) Averroès, *L'Intelligence et la Pensée, Grand commentaire du De anima, Livre III (429a 10 - 435b 25)*، ترجمه وعلّق عليه وقدّم له ليبيرا A. de Libera، باريس، 1998.

للعقل: العقل المادي (جوهرٌ أزليٌّ ووحيدٌ بالنسبة إلى النوع) والعقل «بالمظهر»، والعقل الفعّال[1]. لم يكن هذا **الشرح الكبير** «تفسيرًا للتفسير»، لكنّه ضمّ سلسلةً كاملةً من التحليلات التي تراتبت تاريخيًّا منذ أرسطوطاليس، لا سيّما إسكندر وثامسطيوس Thémistius (في مجمل أعماله) في العصور القديمة، والفارابي وابن باجة في العالم العربي. لدينا إذًا ثلاث سلاسل من المسائل: تلك التي طرحها أرسطوطاليس نفسه؛ وتلك التي صاغها شارحوه اليونان أو العرب؛ وأخيرًا تلك التي حثّ أولئك الشارحون أنفسهم طرفًا ثالثًا على صياغتها، ولا سيّما ابن رشد نفسه. تتوافق كلٌّ من هذه السلاسل مع مصطلحاتٍ لم يسع ابن رشدٍ إلى توحيدها. غير أنّ هذا الكتاب ليس كتابًا في التاريخ، بل لديه هدفٌ عقيديٌّ يتمثّل في «تأسيس «علم النفس» (ليبيرا) عبر تجذير هذا العلم في علم الأحياء وتحريره في الآن عينه جزئيًّا في ما يتصّل بالعقل. ينبغي أن يسمح ذلك بتعريف ذات الفكر. وقد سعى ابن رشد جاهدًا إلى تحقيق ذلك، مستندًا على نحوٍ نقدي إلى تفسيرين متنافسين، تفسير إسكندر وتفسير ثامسطيوس، ما أفضى إلى تصوّره الخاص للعقل الممكن بوصفه جوهرًا وحيدًا ومنفصلًا، يرتبط أحيانًا بالأرواح البشرية، مثلما يرتبط محرّكٌ بمتحرّك.

---

(1) حول مختلف هذه المفاهيم، انظر: R.C. Taylor, *«Cogitatio, cogitativus and cogitare:* Remarks on the Cogitative Power in Averroes», in J. Hamesse et C. Steel (dir.), *L'Élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*، تورنهوت، 2000، صفحة 111-146.

من جانبٍ آخر، ينبغي الإشارة إلى أنّ ابن رشد، الذي لم يكن يعرف اليونانية، كان خاضعًا لحالة الترجمات. ولئن كان أحيانًا يبرهن على ألمعيّةٍ مثيرةٍ للإعجاب، إذ ابتكر النقد الداخلي ليصحّح درسًا مغلوطًا استنادًا إلى مجمل عمل الستاجيري، لكنّه ارتبط بهذه الحالة أو تلك للنص الذي لم يكن قد تثبّت بعد. هكذا، على سبيل المثال، كتب **الشرح الكبير** للكتاب Z من **الميتافيزيقا** مستندًا إلى ترجمةٍ من القرن الثالث/التاسع، سابقةٍ لأقدم المخطوطات اليونانية المعروفة[1].

في الحقيقة، قام مؤلّفنا باكتشافاتٍ متعدّدة إثر تشدّدٍ ومنهجيةٍ لما أتيح له. ربما كان ذلك عبر التغلّب على التناقضات الموجودة عند أرسطوطاليس نفسه. حالة *De caelo* لافتة للنّظر، لأنّه أحد النصوص النادرة التي كانت موضوعًا لثلاثة أشكالٍ من الشروح لدى ابن رشد: صغير ومتوسط وكبير[2]. إنّه عملٌ مميّزٌ للعقلانية اليونانية، يدافع عن أطروحة أزلية العالم ووحدته، ويجعل من حركته الأزلية صفةً أساسية. والحال أنّ هذا النص، وهو أحد أوائل نصوص أرسطوطاليس، يتضمّن تناقضاتٍ، تناقضاتٍ

(1) انظر: L. Bauloye, *La Question de l'essence. Averroès et Thomas d'Aquin commentateurs d'Aristote,* Métaphysique Z 1، لوفان لانوف، 1997.

(2) انظر: G. Endress, «Averroes' *De Caelo,* Ibn Rushd's Cosmology in his Commentaries on Aristotle's *On the Heavens*», ASP، 5-1، 1995، صفحة 9-49.

داخليةً (تفسير إحيائي للحركة أو تفسيرها من خلال المكان المحض)، وتناقضاتٍ مع **الطبيعيات** (نظرية القوة والفعل) ومع **الماورائيات** (نظرية المحرّك الأول)، ما يجعل مهمة شارحٍ يطمح إلى إثبات وجود تماسكٍ بين كتابات الستاجيري مهمةً صعبةً. تتمثّل خطوة ابن رشد في التركيز على المظهر البرهاني للحجج، مشيرًا إلى أنّ الطبيعة تخضع للقوانين الماورائية، وأنّ التناقضات هي بالتالي سطحية. لتبرير نظام أرسطوطاليس عن الدوائر المتّحدة المركز، وفي مقابل نظام بطليموس الرياضي (بحلقاته اللامركزية وأفلاكه)، اقترح نموذجًا للدوائر تدور فيه الأقطاب في مستوى الدائرة المجاورة، «حركة لولبية» هي رؤيةٌ بسيطةٌ للذهن، وتحضّر للرؤية التي سيصوغها البطروجي، وهي رؤيةٌ لن يتم إثباتها رياضيًّا.

ربما كان ذلك أيضًا للتغلّب على مصاعب الترجمات غير الواضحة. ويمكن أن نقدّم مثالًا تحليل كتاب **الخطابة**[1]. لقد أراد أرسطوطاليس إعادة هذا النهج إلى حقل المُحاجّة لتجنّب وسائل التأثير الانفعالية. لكن، ما دامت هذه المُحاجّة لا تستند إلّا إلى آراء متلقّاة، فهي لا تهدف إلى الخروج باستنتاجاتٍ بالغة الضرورة، بل تفضي إلى الرجحان والإقناع فقط. لذلك، يمكن التلاعب بها، ويتوجب على الخطيب الجيد أن يعرف الإجراءات التي يمكن خصمًا غير شريفٍ اعتمادها، للتصدي لها، وأن يتمتّع

(1) انظر: Averroès (Ibn Rushd), *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*، مقدمة عامة وتحرير وترجمة وتعليق وجداول لِ مارون عوض، 3 مجلدات، باريس، 2002.

في الآن عينه بحسٍّ أخلاقيٍّ قويٍّ كيلا ينزلق إلى هذا العيب. هنالك إذًا اتحادٌ بين توسيع الحقيقة إلى الرجحان (بالتعارض مع أفلاطون) وبين التحليل النفسي والمقتضى الأخلاقي. حرص ابن رشد على الاستكشاف المنهجي للخطابة التي لا يمكن الوصول إليها على نحوٍ تجريبي. لقد عالج الخطابة المنطقية فقط، العامّة، وترك - نظريًا - جانبًا الخطابة المتصلة بلغةٍ وطنية، لكن بسبَب أنّ الحقل الخطابي يشمل مظاهر متعدّدة تنتمي إلى نظمٍ عربيةٍ أخرى (الخطابة، السجال، التعليم، «الوضع على القسطاس المستقيم»)، فهو كثيرًا ما يستقي من الأدب العربي والأخلاق والفقه. المفهوم الأساسي هو مفهوم الشائع وفق «بادئ الرأي». يمكن لذلك أن يعني قبول فكرةٍ لأنّها شائعة، أو قبولها لأنّنا نعتقد أنها شائعة؛ في هذه الحالة الأخيرة، ندخل وجهة النظر الفردية. ليس هذا بالضبط ما قاله أرسطوطاليس، لكنّه ما استنتجه ابن رشد من الترجمة التي اعتمدها عبر التحويل الواعي. يقول: «الخطابة هي قوةٌ تتكلّف الإقناع الممكن في كلّ واحدٍ من الأشياء المفردة»[1]. إنّها تتأثر إذًا تأثرًا عميقًا باللايقين (إمكانية الفشل والإقناع المتبدلة وفق الوضع) وبعدم التخصص. حول هذه النقاط، هذا هو أكثر ما يميّز مشروع ابن رشد من مشروع المؤلّف الذي شرحه، لأنه أقرّ بأنّ الخطابة تتضمن إمكانية خداع، مشروع أو غير مشروع. يُظهر تصنيف إجراءات الإقناع أنّ الإجراءات الموضوعية (القياس الخطابي والمثال، أو الاستنتاج الخطابي)،

---

(1) المصدر نفسه، 1,2,1.

سواءٌ أكانت حقيقيةً أم ظاهريّة، تتمتّع بشيءٍ من الموضوعية من حيث أنّها تميل إلى التقاط جوهر الأشياء؛ لكنّه ليس سوى ميل، وعلى الرغم من أنّ هذه الإجراءات تربط الخطابة بالمنطق، فهي لا تستطيع الحلول محل القياسات الصارمة. هنالك بالتأكيد ميلٌ طبيعيٌّ لدى الناس إلى ما هو حقيقيّ، غير أنّه يكتفي عمومًا بما يشبه الحقيقي. لكن نظرًا لأنّ الخطابة تهدف إلى الحضّ على فعلٍ معيّن، يمكن أن نقبل إجراءات الإقناع غير الموضوعية لتحضير الأرضية.

إذًا، الخطابة معرّفةٌ بذاتها، وتبدو كفنٍّ لا أخلاقي تمامًا. يمكن اعتمادها في المدينة الفاضلة، لكنّ طبيعتها لا تتطلب ذلك. في شرح كتاب **الجمهورية** لأفلاطون (الذي اختير ليحل محل كتاب **السياسة** لأرسطوطاليس، غير المترجم للعربية)، يبدو كأنّ الحرب المستمرة التي ينبغي أن تشنّها المدينة الفاضلة على المدن الضالّة هي امتدادٌ للخطابة، وهذه الحرب مظهرٌ سياسيٌّ يمكن تفسيره بالسياق الخاص بعصر ابن رشد، عصر الإمبراطورية الموحدية.

أخيرًا، يمكن أن يتأتى تحوّل المشروع الأرسطوطالي من تأثير الوضع الشخصي للشارح. وهي على الأرجح الحال في ما يخصّ تحليل العملة. في مقطع من كتاب **في الإيتيقا إلى نيقوماخوس** المكرّس لهذا الموضوع، يشدّد أرسطوطاليس على طابعها التوافقي، على الرغم من القيمة الخاصة التي يعترف لها بها، ويعدّها قبل كلّ شيءٍ وسيلة تبادلٍ في المكان، ولا يعترف إلّا عرضًا بهذا الدور في الزمن. أمّا ابن رشد فقد قلب الموقف،

مظهرًا أنّ العملة تحلّ محلّ المقايضة لأنّ الفرقاء ليست لديهم الحاجات الموافقة **في الوقت نفسه**، واستنتج من هذه الميزة الممنوحة للزمن ضرورة استقرار العملة، ما يستبعد إمكانية التلاعب بها إراديًّا. من المرجّح أن نستطيع ربط هذا التغير في المشروع - الذي سيسمح لقرّاء ابن رشد اللاتينيين في القرن الرابع عشر بوضع أسس التفكير النقدي الحديث - بدَور ابن رشد كقاضٍ للقضاة، ولا سيّما بفصل المبيعات في كتاب **البداية** حيث يتم تفضيل عامل الزمن[1].

د. خلَفٌ ملتبِس

يبدو أنّ مشروع ابن رشد الفلسفي قد نال بعض الامتدادات، حتى لو كان ذلك على صعيد نشاط أحد أبنائه فقط، عبد الله الذي شارك في كتابة بعض الكتيّبات، وأحد أحفاده، يحيى الذي صنّف أعمال الفلاسفة. من الممكن أن يكون أوّلهما قد ذهب إلى صقلية، إلى بلاط فردريك الثاني، ما يمكن أن يفسّر جزئيًّا أن تدين أعمال ابن رشد ببقائها لاستقبال السكولاستيّين الأوروبيين لها[2]، والطريق الثاني هو جزءٌ من

(1) انظر: D. Urvoy, *«Les vues d'Averroès sur la monnaie comme intermédiaire entre celles d'Aristote et celles des Averroïstes latins»*, in C. Baffoni (dir.), *Averroes and the Aristotelian Heritage*، نابولي، 2004، صفحة 201-209.

(2) انظر: Ch. Burnett, *«The "Sons of Averroes with the Emperor Frederick" and the Transmission of the Philosophical Works by Ibn Rushd»*, in G. Endress et J.A. Aertsen (dir.), *Averroes and the* =

الإنتلجنسيا اليهودية[1]. لكن حتى مع إضافة اسمٍ آخر أو اسمين، من الواضح أنّ الإلهام قد جفّ في العالم الإسلامي على نحوٍ سريعٍ إلى حدٍّ ما.

ربما يكمن السبب في أنّ عمله يجسّد - في نيّاته، إن لم يكن في إنجازه - رفضًا مطلقًا لأيّ تسويةٍ ولأي التباس. فضلًا عن ذلك، ولأنّه كان يعدّ العقل، **على الرغم من محدوديّته**، وبالتالي الفلسفة، قابلًا لتشكيل الدرب الأكثر تميزًا لبلوغ الحقيقة، فقد كان سهلًا أن يتمّ قلب العلاقة، والإشارة إلى الحدود التي اعترف بها الفيلسوف نفسه. وانكفاؤه إلى النسيان، بسبب حركة الصراعات بين السلالات التي أدّت إلى اختفاء الموحدية حتى بأشكالها الملطّفة، جذريٌّ بالقدر نفسه. بدءًا من ذلك الحين، أصبحت الفلسفة الأرسطوطالية مختزلةً إلى المنطق وحده، وعدّ ابنُ طملوس (ولد قبل العام 571/ 1175 - توفي في العام 620/ 1233) المريد العاقّ لابن رشد، المنطقَ موضوع بحثٍ يكتفي بذاته.

تمكّن إذًا الفكر الرمزي الخاص بالأوساط التلفيقية التي كافح ضدّها ابن باجة وابن رشد، من التفتّح دون قيود. يظهر ذلك خصوصًا في الصوفية، لكنّنا نجده أيضًا في الفلسفة مع انبعاثٍ لتيارٍ أفلاطونيٍّ محدثٍ ضعيف. ولسخرية القدر، يقدّم لنا سميٌّ

= *Aristotelician Tradition: Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198)*، ليده، 1999، صفحة 259-299.

(1) انظر الفصل التالي.

للمهدي الموحدي، هو محمد بن تومرت الأندلسي (مطلع القرن السابع/الثالث عشر)، في كتابه **كنز العلوم**[1] عملًا مميزًا للعقلية الجديدة: في مواجهة الفلاسفة الذين كانوا يتوجهون أكثر فأكثر إلى النخبة، نجد عودةً إلى الجنس التعميمي، على طريقة ابن السيد البطليوسي؛ واستخدام الأساطير؛ والارتباط بدين الجماهير عبر التشديد على مصطلحات الوحي والتعاطف الواضح مع الصوفية.

لم ينقذ النقل عبر الترجمات، هو أيضًا، كامل المشروع الرشدي. لسنا هنا في مقام التطرّق إلى ما سيدعى بالرشديين، لكن ينبغي الإشارة إلى أنّ نشاطهم قد استند إلى ضروبٍ تاريخيةٍ من سوء الفهم. تُظهر ذلك على نحوٍ جليٍّ الدراسة التي نسبت طويلًا إلى ابن رشد، والمعنونة **غبطة النفس**[2]. النصّ مآل تقليد، مآلٌ وضع باسم ابن رشد، لكنّه يجمع من جانبٍ عقائد مختلفةً أيّدها في مراحل مختلفة من حياته، ومن جانبٍ آخر يجمع موضوعاتٍ فيضيةً نابعةً من الفلسفة المشرقية. هنالك بالفعل إعادة كتابةٍ لمقدمتين: لابن رشد حول الكمال العقلي، ولمقدّمةٍ لابنه، قام بها مؤلّفٌ يهوديٌّ غضّ النظر تمامًا عن دور المجتمع الذي كان القرطبي

---

(1) انظر: G. Vajda, *«Une synthèse peu connue de la révélation et de la philosophie: le "Kanz al-'ulūm" de Muhammad b. 'Ali ibn Tūmart al-Andalus?»*, Mélanges Louis Massignon، دمشق، المجلد الثالث، 1957، صفحة 361-374.

(2) Averroès, *La Béatitude de l'âme*، حققها وترجمها ودرسها جوفروا M. Geoffroy وستيل C. Steel، باريس، 2001.

يعترف به، في ازدهار ملكات الفيلسوف، والتزام هذا الأخير، الإبقاء على النظام الاجتماعي. كان السياق التاريخي مغايرًا تمامًا لإسبانيا الموحدية في القرن السادس/الثاني عشر والجاليات اليهودية في بروفنسيا أو في إيطاليا بين النصف الثاني من القرن الثالث عشر ومطلع القرن الرابع عشر. لكن توجّب العثور على سببٍ لوجود كمالٍ «طبيعي» للعقل. من هنا العودة إلى المخطط التفكيري الكوني عند الفارابي. كان ذلك ممكنًا لأنّ الدسّ قد حدث في نصٍّ من أيام الشباب، حين كان ابن رشد لا يزال يعتنق عقيدة ابن باجة حول توليد العقل المادي (وهي أطروحةٌ كان عليه دحضها لاحقًا في **الشرح الكبير** لدراسة **في النفس**). ينتمي كلٌّ من النصّين اللذين استُعملا في الدراسة المعنونة **غبطة النفس** إلى أحد الطورين. وقد تعقّد تدخّل المؤلّف اليهودي بسبب تعديلاتٍ للتوليف بينهما، لا بل بسبب إضافاتٍ حقيقيةٍ في المخطوطات العبرانية وفي الإصدارات اللاتينية، حيث عرفت تلك الأخيرة مختلف التقلبات.

أسال أحد مقاطع الكتاب الثالث من دراسة **في النفس** (III، 7، 431ب 16-19) حبرًا كثيرًا. إنّه الرقم 39 من الشرح الذي ينوي فيه ابن رشد «أن يتفحّص أولًا إمكانية أو عدم إمكانية أن يفكّر العقل المادي في الأشياء المنفصلة؛ وإن كان يفكّر فيها، إمكانية أو عدم إمكانيّة أن يفكّر فيها بوصفه متحدًا بنا»[1]؛ ويخلص إلى أنّ «الإنسان، وفق هذا العالم، كما يقول

(1) *L'Intelligence et la Pensée*، مصدر سبق ذكره، صفحة 149.

ثامسطيوس، شبيهٌ بالله، لأنّ الله هو على نحوٍ ما جميع الكائنات ويعرفها على نحوٍ ما»[1]. هذه الموضوعة هي إحدى أكثر ما غذّى الرشدية اللاتينية، لكن إذا نظرنا إلى بعض الكتيّبات المنحولة التي ساهمت في تعميمها[2]، نلاحظ أنّ جامعيها قد نهلوا من دون تمييزٍ من نصوصٍ كتبها ابن رشد في شبابه ثمّ رفض لاحقًا أطروحاتها.

هل «الرشدية»[3] وهمٌ إذًا؟ لقد أكّد بعض الناس أنّهم لم يروا تحت هذا الاسم إلّا «وثنيةً باريسيةً نمطية». وآخرون، على مثال ليمان O. Leaman، لم يروا فيه تشويهًا لأفكار الفيلسوف العربي، بل بالأحرى توسيعًا لها[4]، لأنّه لم يتوقّف عند الموضوعات المنسوبة إلى هذا الاتجاه، بل عند المنطق الكامن خلفها. في قلب فكر ابن رشد، يشير ليمان إلى التمييز بين الممكن الحقيقي والممكن المنطقي بوصفه السمة الأكثر نوعيةً. في المساجلة مع الغزالي، أدى ذلك إلى تعريف العلاقة بين اللغة الدينية واللغة العادية تعريفًا جديدًا: اللغة التي نعتمدها لوصف خصائص الله مماثلةٌ لما يدعوه أرسطوطاليس في كتابه **في المقولات**، «التباس للشيء *pros hen*» حيث تُعتمد بعض

---

(1) المصدر نفسه، صفحة 167.

(2) انـظـر: A. Illuminati, *Completa beatitudo. L'Intelletto felice in tre opusculi averroistici*، تشيارافال، 2000.

(3) اسم جمعي نحته رينان، إذ لم يعرف العصر الوسيط إلّا رشديين.

(4) O. Leaman, *Averroes and his Philosophy*، ريتشموند، 1998 (الطبعة الثانية).

التشابهات في الأشياء كأساسٍ لتشكيل الاسم الشائع؛ وهي لغةٌ ليست وحيدة المعنى بالكامل لأنّها ستفترض حينذاك تعدديةً في الله، ولا ملتبسةً بالكامل لأنّه لن يعود هنالك ما هو مشتركٌ بين اللغة الدينية واللغة العادية، غير الكلمات نفسها. في الكتاب L من **الميتافيزيقا**، استعاد ابن رشد هذا المفهوم وجعل منه أساسًا لنظريته القائلة بأنّ الله يحتوي كل شيءٍ على نحوٍ مطلق، فخلط بذلك بين تصوّره للالتباس والقياس.

يمكن إذًا المصالحة بين بساطة الله وتعددية صفاته، لكنّ ذلك سمح على نحوٍ خاصٍّ لابن رشد ببسط ملاحظته إلى المسألة العامة حول «بادئ الرأي» وبأن يستنتج من ذلك تنوّع أساليب الفهم بين البشر، ولا سيّما فهم الوحي. عبر إظهار ابن رشد أنّ وجهات النظر المتناقضة ظاهريًّا مقبولةٌ بوصفها مظاهر مختلفةً لأمرٍ واحد، يعود فكره إلى النزاع حول ما هو العالم حقًّا.

الفصل 25

ازدهار الفكر الذمِّي وأُفوله

شهد الفكر العربي المسيحي والفكر العربي اليهودي مساراتٍ متغايرة، وهما فكران جهدا كي «يشاركا» في الحركة الثقافية الجماعية، أو ارتبطا بتلك الحركة بوصفهما عاملين مبرزين لها. انطلق الفكر المسيحي من سؤالٍ بسيطٍ عن التكيّف اللغوي والثقافي، وأغنى مشروعه عبر تبنّي الفلسفة الفارابية التي بدت له امتدادًا لعمل المترجمين[1]. هكذا تأثّر سلبيًّا بأفول مدرسة الفارابي في مواجهة ما أطلق عليه «الوباء الرشدي». ولم ينهض هذا الفكر مجددًا إلا في وقتٍ متأخر، في القرن السابع/الثالث عشر، عبر انتقالٍ جغرافيٍّ لمركز ثقله من بلاد ما بين النهرين إلى مصر، وذلك بصورةٍ خاصةٍ في مناسبة العصر الذهبي للثقافة القبطية.

أمّا الفكر اليهودي الذي تدخّل في وقتٍ أكثر تأخرًا، فقد دفعه إلى التأمل بدايةً جانبه القرائي، وقام بـ«امتصاص» العنصر الأجنبي الذي كان يمثّله بالنسبة إليه الكلام، ثمّ التفت - لصالح انتقالٍ جغرافي هنا أيضًا لمركز ثقله نحو الغرب (إسبانيا، عبر

(1) انظر أعلاه، الفصل الحادي عشر والفصل الخامس عشر، العنوان الفرعي رقم 3.

القيروان) - إلى الفلسفة من النمط الأفلاطوني المحدث، ومضى مع ابن جبرول إلى حدّ إنتاج بداية تركيبٍ نوعيٍّ إلى حدّ أنّ وسطه نفسه لم يفهمه فهمًا صحيحًا[1]. لكن سرعان ما وجدت مجمل عناصر التفكير الخاصة باليهودية تنظيمها الأكثر تناغمًا، والذي أصبح الأكثر نفوذًا، مع ابن ميمون، قبل أن ينتقل أبرز النتاج اليهودي إلى جماعاتٍ خارج العالم العربي.

1. الفكر اليهودي العربي: موسى بن ميمون

كان يهود إسبانيا يخضعون للسيطرة الإسلامية، فسرعان ما تعرّبوا. وقد سمح لهم ذلك - علاوةً على الرغبة المؤكّدة مرارًا في قولبة شعرهم وفق النموذج الثقافي الذي تزودوا به - بالتقاط القرابة بين اللغتين العبرية والعربية منذ القرن الرابع / العاشر، وباستباق فكرة الأسرة اللغوية الساميّة، مطبّقين على العبرية تحليلات النحويين العرب ومضيئين بذلك آلياتها. على مثال سعديا والمتكلمين اليهود المشرقيين، كان من الطبيعي تمامًا أن يكتب أوائل المفكرين اليهود في إسبانيا بالعربية. غير أنّ الصلات بأقرانهم في الدين القاطنين في بقية أنحاء شبه الجزيرة[2] أدت في وقتٍ مبكر نسبيًّا إلى ترجمة بعض الأعمال إلى العبرية، بحيث ضاعت الصياغة الأصلية أحيانًا.

امتدّ هذا الالتباس اللغوي عبر ابتعادٍ معيّنٍ عن تطور

(1) انظر أعلاه، الفصل الرابع عشر، العنوان الفرعي رقم 5 والفصل الثالث والعشرين، العنوانين الفرعيين 2 و5.

(2) المقصود هنا شبه الجزيرة الإيبيرية (م).

الفلاسفة المسلمين الفكري. لا نستطيع إيجاد ما يمكن مقارنته بخطوة ابن رشد التي تستجيب لانتقادات الفلسفة عبر تحديد مواقفها. نرى ذلك بصورةٍ خاصةٍ مع أبراهام بن داود (نحو العام 504/ 1110 - 576/ 1180) الذي عاش في طليطلة التي خسرتها السلطة الإسلامية. في دراسته المعنونة: **الإيمان الجليل**[1]، لم يشأ أن يسير على خطى ابن جبرول، وقد هاجمه بحدّةٍ لأنّه نسب مادةً إلى الجواهر البسيطة، وعاب على كتابه **نبع الحياة** أنّه تحدّث على نحوٍ بالغ الإسهاب عن موضوعٍ يخصّ البشر جميعًا لا اليهود فحسب. لقد وضع ابن داود نفسه ضمن مشروع التعقّلية القديمة، وليس بوسعنا القول إن كان اختياره للطروحات السينوية قد أملاه تفكرٌ نقدي حول المواد المتوافرة لديه، أم أملته السهولة المتزايدة فقط في الحصول على أعمال المفكّر المشرقي. في بعض حالات النزاع بين الفلسفة والدين، حلّ ابن داود المسالة بتفسيرٍ عقلانيٍّ للنصوص المقدسة، أو بإظهار أنّ المصطلحات الصعبة لا تتعلّق حقًّا بالموضوع المعني. لكن هنالك أيضًا حالاتٌ اكتفى فيها بالسكوت عن النقطة النزاعية.

بعد فترةٍ وجيزةٍ من ابن داود، قام مفكرٌ يهوديٌّ بقي في العالم العربي، وهو ابن ميمون (530/ 1135-601/ 1204)، باقتراح حلٍّ شامل. «عوض تولّي مهمة إظهار أنّ تعليم التوراة يتوافق مع الخلاصات التي توصل إليها التفكير العقلاني أو أنه

(1) ضاعت نسخة هذا النص العربية، ولم يعرف إلا بترجمته العبرانية: *Ha-Emūnah ha-Rāmāh*، حققه وترجمه إلى الألمانية S.L. Weil، فرانكفورت سور مين، 1853.

على الأقل لا يتناقض معها، سعى جاهدًا للعثور على عقيدة الفلسفة في النصوص المنزلة»[1] (ج. فايدا G. Vajda).

على الرغم من الحكاية القروسطية التي تصف علاقات صداقةٍ بين ابن رشد وابن ميمون بفعل أصلهما القرطبي الواحد، لم يعلن الثاني نفسه إلّا مريدًا لتلميذٍ لابن باجة. وبالفعل، من غير المحتمل أن تكون مثل تلك العلاقات قد وجدت: في أثناء فقدان ابن رشد لحظوته، تمّ إبعاده إلى أليسانة التي كانت قبل ذلك مركزًا تلموديًّا معترفًا به، وذلك لأنّه كانت تنسب إليه أصولٌ يهودية. لكنّ هذه النقطة الأخيرة لم تثبت، وكانت عائلته مسلمةً منذ أربعة أجيالٍ على الأقل. ولو أنّه أقام علاقاتٍ بيهودٍ في أثناء فترة ازدهاره، لما توانى أعداؤه الحسودون في ذكر ذلك. أخيرًا، اضطر ابن ميمون نفسه إلى ادّعاء اهتدائه ونفى نفسه، شابًّا، إلى مصر للتمكّن من إعلان كونه يهوديًّا على الملأ.

ما لا يمكن إنكاره هو أنّه وجدت لدى ابن ميمون قاعدةٌ ذهنيةٌ تشكّلت في شبابه داخل الإطار الموحدي. نلاحظ بالفعل استمراريةً حقيقيةً بين دراسةٍ صغيرةٍ في المنطق ألّفها في الغرب[2]، وكتبها من دون أيّ ارتباطٍ مذهبي وتزعم الاستجابة لمطالب شخصٍ متضلّع من العلوم الدينية بقدر ما هو متضلّعٌ من علوم اللغة العربية، وبين أعماله الفلسفية اللاحقة. في المغرب أيضًا بدأ، ولمّا

---

(1) «La philosophie juive en Espagne»، أعيدت طباعته في: G. Vajda (dir.), *Sages et penseurs sépharades de Bagdad à Cordoue*، باريس، 1989، صفحة 188.

(2) ابن ميمون، دراسة في المنطق، ترجمها براغ R. Brague، باريس، 1996.

يتجاوز الثالثة والعشرين من عمره، تفسيرًا للمشناه، أنهاه بعد عشر سنواتٍ في مصر، وتابعه في عملٍ مشابهٍ حول مجمل الموسوعة التلمودية. لم يحصِ ستمائة وثلاثة عشر تعليمًا فحسب، بل استند لفعل ذلك إلى معايير جديدة للتصنيف يدين بها لتأويله الرمزي، وقدّم لعمله بعرضٍ للمبادئ المنطقية التي تسمح بتحديد ما هو التعليم. لكن، على الرغم من شبه التَّزامن (نحو العام 553/ 1158) والترسّخ القرطبي المتماثل لأوائل أعمال كلٍّ من الرجلين في المنطق، لم يتعرّف ابن ميمون على بعض شروحات ابن رشد إلّا بعد أن استقرّ في مصر. ومع أنّ شهرة ابن ميمون حينذاك في المشرق لم تكن واسعةً، وعلى الرغم من فقدان الحظوة التي عانى منها في المغرب، فقد أوصى مترجمه إلى العبرية، صموئيل بن تيبون، بعد عامٍ من موت المفكّر المسلم، بدراسة نصوص أرسطوطاليس «بشروحات ابن رشد». لكنّ الفارابي هو الذي أكمل بصورةٍ خاصة تأهيله الأولي، ولا سيّما في مجال المنطق وعلم النفس والأخلاق، مضيًّا إلى التكرار المحض لمقاطع من بعض نصوصه في المنطق، ومن كتابه **فصول في علم السياسة**، وتطبيقٍ مطوّلٍ على موسى للعقيدة التي تنصّ على أنّ النبي الحقيقي هو ذاك الذي يجمع بين صفات الفيلسوف وصفات المشرّع.

يصعب التقاط الموقف الأول لدى ابن ميمون لأنّه لم يكن يترك مشاعره تشفّ إلّا نادرًا. كان رجلًا ذا فكرٍ منهجيٍّ وأسلوبٍ واضح، نظّم أدغال عالم التقليد اليهودي وفق تقسيماتٍ منطقيةٍ وتطبيق جهازٍ علميٍّ جبّار، وبقي في الآن عينه مرتبطًا بأدقّ التفاصيل وبأكثر مظاهر هذا التشريع قدمًا. في الفلسفة، يعدّه

كثيرون عقلانيًّا بامتياز، وذلك خصوصًا لأنّه قطع بوضوحٍ مع الكلام وشجب مناصري هذا الأخير بين أخوته في الدين. غير أنّ موضوعات الفلسفة التي استعادها في كتابه الكبير، **دلالة الحائرين**[1]، ليست لها قيمةٌ بذاتها بل كأدواتٍ تمّت البرهنة على صحّتها، وهي مناسبةٌ لتفسير التباسات الشرع الذي يتمتع بمدًى أعلى بكثيرٍ مما يفهمه الإنسان العادي منه على الفور. في الوقت نفسه، حذّر القارئ من أنّ كتابه يتمتع بطابعٍ باطنيٍّ على نحوٍ ما: مثلما تحتاج الكتابات المقدّسة إلى تأويلٍ رمزيّ، يقدّمه هذا الكتاب، كذلك ينبغي تفسير الكتاب بإحالة كلّ فصلٍ إلى فصولٍ مقابلةٍ في أجزاء أخرى.

لا تقدّم أرسطوطالية ابن ميمون في مجتمعه للقطيعة نفسها التي قدّمت لها أرسطوطالية ابن رشد في الفكر الإسلامي: يستعيد كتاب **دلالة الحائرين** حرفيًّا مظاهر متعدّدة من فكر ابن باجة، وهو فكرٌ متأثّرٌ بشدّةٍ بالأفلاطونية المحدثة. بل ربما يعود إلى نصوصٍ للفارابي لا نعرفها إلّا معرفةً غير مباشرة، وذلك في الجزء الذي يميّزه أكثر ما يميّزه من ابن رشد، أي تحديده لحدود المعرفة البشرية، العاجزة عن معرفة الله والجواهر المنفصلة. أخيرًا، يقترب من سينويَّة ابن طفيل عبر وضع منهجٍ استنتاجيٍّ صارمٍ في تفصيل التحليل جنبًا إلى جنبٍ مع تصوّر المعرفة الماورائية بوصفها إشراقًا، من دون أن نعرف ما هي الصلة بينهما.

---

(1) ابن ميمون، دلالة الحائرين، ترجمه مونك S. Munk، لاغراس، 1979 (الطبعة الثانية).

لكنّه زعم أنّه لم يلجأ إلّا إلى العقل وأنّه لم يحز أيّ تقليدٍ ماورائي. أرسطوطاليس بالنسبة إليه هو السلطة العليا في ما يخصّ العالم الأرضي، لكنّ فكره في الماوراء ليس سوى تخميني. ومضى إلى حدّ القول إنّ الستاجيري لم يسند واعيًا عقيدته عن أزلية العالم إلّا إلى حججٍ جدليّة. وبدلًا من أن يوضح ما تريد الفلسفة قوله، حرص على حذف تناقضها الظاهري مع الدين بتمييز مختلف مستويات المعنى فيه، وفق منهج أرسطوطاليس والفارابي: حقيقي - مجازي، وحيد المعنى - متعدّد المعاني، إلخ.

ما يلفت الانتباه هو النقاط التي يفترق فيها عن الفلاسفة المسلمين الذين يشكّلون جوهر نظامه التفسيري، أكثر مما تلفت انتباهه استعاراته منهم. إنها على نحوٍ خاصٍّ حال بعض مظاهر النبوّة - الموصوفة وفق المخطط الفارابي. لا يكفي بالنسبة إليه أن يتمتع النبي بالصفات الأخلاقية والفكرية المطلوبة ليتلقى إشراق العقل الفعّال؛ بل ينبغي أن يهب الله هذا الإشراق بحرّية، نعمةً محضة. علاوةً على ذلك، إذا كان النبي فيلسوفًا كاملًا، فالنبوة تسمح ببلوغ حقائق ماورائيةٍ عصيَّةٍ على الفلسفة. في المقابل، ينبغي له ألّا يخفي عن الجمهور التفسيرات المجازية لتشبيهات الوحي، مثلما أراد ابن رشد، لأنّه يتوجّب على كلّ مؤمنٍ أن يحوز «حدًّا أدنى من المعرفة التأملية» (فايدا). وهو موقفٌ دفع ابن ميمون إلى تجاوز الطابع الاعتيادي للممارسة الصراطية الخاصة باليهودية، وإلى أن يصوغ لأوّل مرّةٍ ثلاثة عشر مبدأً تكوّن العقيدة اليهودية من جانب، ومن جانبٍ آخر إلى أن يظهر أنّ بعض الأحكام، كالسبت والأعياد، تتمتع بدلالةٍ تأمّلية.

ينبغي أيضًا الإشارة إلى سمةٍ تقرّب ابن ميمون من بحيا بن بقودة، وهو «ورعٌ تأمّلي [...]، الترفّع الذي لم يحقّقه سوى موسى والبطاركة، ويتمثّل في تقرّبٍ دائمٍ من الله، مع الإبقاء على الفعالية الخارجية والعلاقات البشرية»[1].

على الرغم من السجالات التي أثارها كتاب **دلالة الحائرين** لاحقًا، يمكن أن يعدّ انتقالًا أكثر مِن عدِّه موقفًا قاطعًا. وهو يمثّل في الآن عينه الشكل الأقصى للعقلانية في جماعة المؤلّف، ويمهّد الطريق لهيكلة الفكر عبر التواصل الرمزي. سوف يتبع الدربَ الأوّل مريدو المؤلّف، ويفوقهم في ذلك الرشديون اليهود، ويتبع الدربَ الثاني القباليّون، لكن خارج العالم العربي معظم الأحيان، هذا الدرب الذي امتدّ على هذا النحو على يد المترجمين من جانبٍ، وعبر استثمار القريحة القديمة لـ«سفر التكوين» وشارحيه العرب من جانبٍ آخر.

بعد انتقال مركز الثقل مرّةً أخرى، أصبحنا نعرف النشاط الفكري ليهود أوروبا على نحوٍ أفضل بكثيرٍ مما نعرف نشاط العرب اليهود الذين عاشوا بعد القرن السادس/الثاني عشر، والذين يبدو لنا أنّهم كانوا تابعين على نحوٍ كبيرٍ للنتاج الإسلامي: سواءٌ أكان للصوفية التي يمكن، لغرابة الأمور، ربطها بسلالة ابن ميمون في مصر نفسها[2]، أم للأفلاطونية المحدثة الإسماعيلية

---

(1) G. Vajda, *«La philosophie juive en Espagne»*، مصدر سبق ذكره، صفحة 191.

(2) انظر عبيدة ودافيد بن ميمون، دراستان في الصوفية اليهودية، ترجمه وقدّم له وعلّق عليه فنتون P.B. Fenton، ريو أنفال، 1987.

القديمة المتشرّبة بالتنجيم، والتي أبرزها في القرن السابع/ الرابع عشر المغربي ابن ملكة[1]، أم السينوية التي كرّس لها البغدادي ابن كمونة (نحو العام 612/ 1215-683/ 1284) مختصراتٍ نالت إعجابًا كبيرًا من المسلمين.

من هذا المجموع الكامد إلى حدٍّ ما، برز نصٌّ لافتٌ للنّظر لابن كمونة بعنوان: **تنقيح الأبحاث للملل الثلاث**[2]، وهو عملٌ نقديٌّ مقارَنٌ للأديان التوحيدية الثلاثة. لم تبدُ مثل هذه المقاربة ممكنةً لمؤلفها إلّا لأنّ الإسلام لم يعد مؤقتًا دينًا رسميًّا بسبب تداعي الخلافة العباسية على يد المغول؛ لكنّ ذلك لم يمنع الجمهور من أن يبدي ردّ فعلٍ قويًّا على هذا الاستفزاز. لا يتبع العمل نظامًا مفاهيميًّا، بل يتفحّص كلّ موضوعٍ بترتيب تاريخ ظهوره، ويتخذ كنقطة انطلاقٍ تحليلَ ظاهرةٍ تجريبيةٍ مشتركةٍ هي النبوّة، ما يضعه على امتداد المؤلفين النقديين في القرنين الثالث/ التاسع والرابع/العاشر[3]. لم يفسح العمل مجالًا واسعًا للاعتبارات النفسية، ويتميّز بطابعٍ عقلاني متكلّفٍ نوعًا ما، لكنّه يعترف بوجود معطياتٍ لا يتحكّم فيها العقل. مشكلته إذًا ليست مشكلة الحقيقة في المطلق، بل مشكلة درجات اليقين

(1) انظر: G. Vajda, *Juda ben Nissim Ibn Malka, philosophe juif marocain*، باريس، 1954.

(2) *Ibn Kammūna's Examination of the Three Faiths*، ترجمه بيرلمان M. Perlmann، بيركلي - لوس أنجلوس - لندن، 1971.

(3) انظر أعلاه، الفصل الرابع عشر، العنوان الفرعي 1 والفصل الخامس عشر، العنوان الفرعي 1.

الذاتية وصلاحيتها من عدمها. إنّها إذًا وجهة نظرٍ عمليةٌ حول «أسباب الإيمان».

في الحقيقة، بلغ من وزن النتاج اليهودي الأوروبي أنّ التواجد في العالم العربي لم يعد حاسمًا. فقد جمعت مدرسة صفد في فلسطين، بدءًا من القرن التاسع/الخامس عشر، بصورةٍ أساسيّةٍ يهودًا منفيين من إسبانيا ومن البرتغال، أصبحوا يكتبون بالعبرية. وهم الذين قدّموا المثال، في تعليمٍ يجمع التقليد الأخلاقي اليهودي - العربي مع التطورات القبالية في إسبانيا غير المسلمة. ونلاحظ تأثيرهم حتى لدى مؤلّفٍ يهوديٍّ بربريٍّ من جنوب المغرب في القرن السادس/السابع عشر، كتب بالعبرية[1].

2. الفكر العربي المسيحي

لم يكن لدى المسيحيين العرب الإمكانية ولا الرغبة في نشر نتاجهم نحو الخارج. كان اليعاقبة والنساطرة والأقباط مستقلّين وموضع شكٍّ، بوصفهم هراطقةً من وجهة نظر الأرثوذكسية البيزنطية والكاثوليكية اللاتينية. وحدهم الملكانيون استطاعوا الإفادة من تقرّبهم من بيزنطة، لكنّ ذلك أدى إلى مراقبةٍ أشدّ من طرف السلطة الإسلامية، لا سيّما أنّه بعد ضعف هذه الأخيرة، بدأت الإمبراطورية المُعادية حملة فتحٍ معاكسٍ في أثناء النصف الثاني من القرن الرابع/العاشر. لاحقًا، أرغمت الحملات

(1) انظر: H. Zafrani, *Étique et mystique. Judaïsme en terre d'Islam. Le commentaire Kabbalistique du «Traité des Pères»* de J. Bu-'Ifergan، باريس، 1991.

الصليبية المسيحيين العرب على إظهار ولائهم لسلطاتهم القائمة كيلا يعدّوا طابورًا خامسًا - غير أنّهم لم يُعْفَوا من ذلك الأمر تمامًا. في ما بعد، وبفعل رجال الدين اللاتين والمبشرين، بدأت الثيولوجيا اللاتينية في الانتشار، لكن من دون أن تكون هنالك حركةٌ مقابلة.

في أثناء الفترة التي تبدأ من القرن الخامس/الحادي عشر إلى أواخر القرن السابع/الثالث عشر، نستطيع أن نلاحظ مجموعتين من التباينات. التباين الأول لغوي: استعادت السريانية، التي تراجعت تدريجيًّا أمام العربية، شيئًا من الحيوية مع عمل ابن العبري (بارهيبريوس Barhaebreus، 622/ 1225 - 685/ 1286)، في حين تفتّح النتاج العربي القبطي. والتباين الثاني إيديولوجي: أدخل ابن العبري على الإرث السرياني ما أضافه الإسلام، أي التعليم الأخلاقي والروحي للغزالي وتعليم ابن سينا بالنسبة إلى الطبيعيات والماورائيات، مقتصرًا في مساهمته الأصلية على ابتكار مصطلحات[1]، في حين أبْدى الكتّاب الأقباط اهتمامًا أكبر بإجمال مجمل النتاج الصادر عن مختلف الكنائس المسيحية العربية، من دون أن يهملوا مفكري الإسلام. أكثر الإضافات لفتًا للانتباه أثارتها المواجهة مع دين السلطة، وذلك حول ثلاث موضوعاتٍ أصبحت كلاسيكية هي: تقديمٌ مقبولٌ ذهنيًا لعقيدتَي التثليث والتجسد، وهي مواضيع

(1) انظر: H.F. Janssens, *L'Entretien de la sagesse. Introduction aux œuvres philosophiques de Bar Hebraeus*، جمبلو - ليبج - باريس، 1937.

الاستنكار الرئيسة لدى المسلمين؛ تفكيرٌ حول وحدة المسيحيين الذين كان القرآن قد عاب عليهم انقسامهم إلى كنائس متنافسة؛ دراسةٌ تفسيريةٌ للكتابات المقدّسة تأخذ بالحسبان اتهام القرآن لها بأنها محرّفة.

ولأنّ يحيى بن عديّ كان يعقوبيًّا، فلم يصعب على المؤلّفين الأقباط أن يستشهدوا به بفعل إيمانهم المشترك بالطبيعة الواحدة للمسيح. هكذا، استغلَّ الموسوعي ابن الراهب (ولد نحو العام 597-607/ 1200-1210 وتوفي بعد العام 695/ 1295)[1] القسم المنطقي لعمله استغلالًا واسعًا، مع مقتطفاتٍ نصّيةٍ طويلة، في المقدّمة التمهيدية المنهجية لعمله: **كتاب البرهان** بهدف شرح مفهومَي الاتحاد والطبيعة (الضروريين لفهم اتحاد الطبيعتين، الإلهية والبشرية، في المسيح)، ومفهوم الجوهر (لفهم فكرة الأقنوم في التثليث). أمّا عمله الدفاعي، فإنّ تعريفه التثليثي لله بوصفه عقلًا عاقلًا لذاته، وبالتالي يمكن أن يكون معقولًا لذاته، قد انتشر انتشارًا كافيًا على كامل أراضي دار الإسلام، لا سيّما في مصر، كي يعرفه المسلمون واليهود الذين إمّا استشهدوا به فحسب، أو دحضوه، أو تبنّوه، لكن ليروا فيه اكتفاءً ذاتيًّا مطلقًا ويطعنوا في وجود أيّ مدًى لاتصال الطاقات الإلهية. داخل هذه الجماعات المسيحية نفسها، يمكن تكرار هذا التعريف للطابع التعقّلي كما هو، لكن يمكن أيضًا تعديله ليصبح أشدَّ قربًا من

(1) انظر: A.Y. Sidarus, *Ibn al-Rāhibs Leben und Werk. Ein koptisch-arabischer Enzyklopädist des 7/13 Jahrhunderts*، فريبور أن بريس، 1975.

الوحي، أو أن يدحَض بوصفه فلسفيًّا محضًا[1] أيضًا. أمّا برهان ابن عدي على ضرورة التجسّد، الأقل انتشارًا لكن كذلك الأقل عرضةً للتشكيك، فقد استأنفه على نحوٍ خاصٍ الصافي بن عسّال (توفي قبل العام 659/ 1260) الذي يمثّل مع أخويه أوج النتاج القبطي العربي. يستند هذا البرهان إلى مصطلح **جواد**، المشترك بين المسيحية والإسلام. على الرغم من أنّ مصطلح جواد ليس قرآنيًّا، فقد تمّ إقراره في قائمة أسماء الله الحسنى استنادًا إلى الإيمان بحديثين نقلهما الترمذي، وهو المؤلّف المسلم الأقرب على الأرجح من المسيحية. وقد فُهم هذا المصطلح بمعنى «كريم»، لكنّ مؤلّفينا سحبوه نحو فكرة «المحبة» واستنتجوا أنّه «إذا كان الله محبّةً، فلا بدّ أن تتواصل»، لأنّ المحبّة تريد أن تعطي الأفضل، والأفضل هو الله نفسه. هذا التواصل من الله إلى الإنسان ممكنٌ لأنّ الإنسان مصنوعٌ على صورته[2]. وقد عمّق مؤلّفٌ قبطيٌّ آخر، هو بولس البوشي، هذه الفكرة عن الضرورة الداخلية في المحبة، لأنّ الله لا يحتاج للتجسّد، بل الإنسان هو الذي يحتاج لخالقه[3].

---

(1) انظر: D. Urvoy, «*Les Musulmans pouvaient-ils comprendre l'argumentation lullienne?*», *Estudi General*، 9، 1989، صفحة 159-170.

(2) انظر: Kh. Samir, *Al-Safī Ibn al-'Assāl. Brefs chapitres sur la Trinité et l'Incarnation*، تقديم وتحقيق وترجمة، *Patrologia orientalis*، المجلد 42، تورنهاوت، 1985، الورقة 3، رقم 192.

(3) انظر للمؤلّف نفسه، *Traité de Paul de Būš sur l'Unité et la trinité, l'Incarnation et la vérité du christianisme*، دراسة وتحقيق، روما، 1983.

في هذين «البرهانين»، يدهشنا ما تمّ من قلبٍ للاعتزال. وحدة الذات الإلهية مذكورةٌ؛ لا لتأسيس وحدةٍ عددية، بل على العكس من ذلك لإظهار تواصل أشخاص الثالوث. «جود» الله الأساسي واستحالة أن يكون فيه «بخل»، اللذان قدّمهما المعتزلة لتأكيد أنّ الله لا يمكن إلّا أن يريد الأفضل للإنسان، يرتقيان إلى فكرة أن يمنح نفسه.

كرّس بعض المؤلّفين جهودًا كثيرةً للدفاع عن إيمان كنيستهم، وحرصوا في الآن عينه على ألّا يمنحوا سيطرةً للحجّة الموجودة منذ القرآن، على أنّ تنوّعهم نفسه يبطلهم جميعًا. الافتراض المسبق لهذه الإدانة هو عينه الافتراض المسبق الذي كان يحكم معارضي أبي بكر الرازي: يكون المرء إمّا ضمن الحقيقة المطلقة، أو ضمن الخطأ التام؛ لا يوجد احتمالٌ آخر. أجاب الرازي بذكر التقدّم نحو الحقيقة، استنادًا إلى معارف الأسبقين لكن بتصحيح أخطائهم وعيوبهم المحتملة. لم يجهل المسلمون هذه الخطوة التي أطراها بعضهم (مثل ابن تومرت) في مجال تطوير الفقه، لكن لهذا الغرض فحسب. أمّا في مجال الاعتقاد، فهم لم يقرّوها. مضى مسيحيون كثيرون في هذا الاتجاه نفسه، ما أدّى إلى احتدام السجالات في مجال دراسة السيد المسيح. غير أنّ آخرين أدخلوا التمييز بين النيّة العميقة أي الإيمان، وبين الصيغة المجسّدة أي الثيولوجيا، ولم يدخلوا فكرة التقدّم في الزمان، كما في تطوير العلم. الإيمان وحيد، لكن يمكن أن تتغير الثيولوجيا ضمن حدودٍ معيّنةٍ وفق الحساسيات والفلسفات الكامنة والمصطلحات المعتمدة. هذا يعني

الاعتراف ضمنًا بوجود مسافةٍ بين العقيدة والجهد المبذول لفهمها.

يمكن أن يظهر ذلك داخل أعمالٍ سجالية، أو على الأقل داخل تحليل التباينات بينَ الكنائس، وذلك عبر تراجعٍ إلى الوراء وإبرازٍ روحي. منذ النصف الثاني من القرن الرابع/العاشر، تساءل الملكاني نظيف بن يمن أيضًا حول أسباب التباينات. ونصّه الذي يندّد بأهواء المدانين بالانقسام، كان لا يزال معروفًا ومعتمَدًا بعد ثلاثة قرون. لكنّ **كتاب اجتماع الأمانة وعنصر الديانة وفخر الأرثوذكسية المجيدة** للأرفادي[1]، السوري اليعقوبي من القرن الخامس/الحادي عشر، يبدو أبْعد عمقًا. فهو يعرض بدقةٍ لماذا قدّمت كلّ كنيسةٍ عقيدتها ودعمتها بطقسٍ معيّن، ونسب ذلك إلى «قولٍ» نوعي - قد نقول اليوم «حساسية» -، ليس لاعقلانيًّا لأنّه يستطيع التعبير منطقيًّا. الفارق الوحيد هو أنّ كلّ كنيسةٍ تشعر بالسرّ الخفيّ عبر التشديد على هذا المظهر أو ذاك.

يستند الأمر الأساسيّ في محاجّته إلى ثنائية قول - معنى. ينبغي تمييز التباين حول جوهر الشيء ووجوده» من التباين «الموجود بفعل ترادف الأسماء وتشابهها[2]. كان سيبويه قد ميّز في الكلمة الجذور التي يقدّم مخططها الصوامتي[3] معنًى يتحدّد

---

(1) حققه تروبو G. Troupeau بعنوان: *Études sur le christianisme arabe au Moyen Âge*، ألدرشوت، 1995، رقم XIII.

(2) المصدر نفسه، صفحة 216-217.

(3) نسبةً إلى الصوامت، أي أحرف الأبجدية عدا أحرف العلة (الألف والواو والياء - م).

وفق مختلف عناصر الجملة. في أثناء النقاش حول الصلات بين اللغة العربية والمنطق الشامل، وصل يحيى بن عدي إلى توزيع حقول الفعل، حيث ينتمي اللفظ إلى النحو والمعنى إلى المنطق. وقد حدّد الأرفادي موضعه في المشروع عينه، وميّز نفسه بالتالي في آنٍ معًا من علم الكلام الذي يعني بكلمة «معنى» الكيان، ومن الفلسفة التي تعني بها المفهوم، ومن سجاليٍّ مسلمٍ مثل ابن حزم رفض فصل المعنى عن اللفظ. تعبيره يفترض مسبقًا أعمال سابقيه المنطقية، وهو في الوقت نفسه غير تقني، لكنّه يستند إلى إدراكٍ للحسّ السليم، موجودٍ أصلًا في إجابة ابن عدي على الورّاق: الكيان المشار إليه بكلمةٍ ليس بالضرورة شيئًا.

غير أنّ الاجتماع الذي نادى به الأرفادي يبقى مع ذلك اجتماع إيمانٍ واحد. يحيل اجتماع نيّة **الرعايا** المؤمنين إلى **موضوعية** وحيٍ واحد. لا يمكن إذًا أن يكون هنالك تلفيقية، كما في الإسماعيلية. لكنّ المسيحيين لم يكونوا بمنجًى من هذا الخطر، ويمكن التساؤل إن لم يرزح الصافي بن العسّال تحت وطأة هذا الخطر، حين أكّد أنّ كل دينٍ يرغب في أن ينسب إلى الله ما هو أفضل، وأنّ التباينات لا تتمثّل إلّا في تعريف ما هو الأفضل؛ متسائلًا لماذا يسمح الله بأن تكون الأمور على هذا النحو، يتوصّل إلى أن يرى في تنوّع الأديان والفلسفات خيرًا ما دام ذلك يسمح بإثراءٍ متبادل.

تحيل موضوعية الوحي الواحد إلى نصٍّ مقدّسٍ تمّ تلقّيه على نحوٍ إجماعي. أعلن الأرفادي أنّ كل الكنائس تعود إلى إنجيلٍ

واحدٍ نقله أئمة الصراط المستقيم[1]، صياغاته الشرعية الأربع ليست سوى «أجزاء». وقد تلقّف على هذا النحو الموقف الإسلامي بصدد القرآن، وهو جزءٌ من الكتابة[2] المحفوظة عند الله في «اللوح المحفوظ»، ثمّ يبلَّغ وفق مختلف القراءات الشرعية. لكن بالنسبة إلى الإسلام، نزل الكتاب بـ«كتبٍ» مختلفة[3] على نحوٍ تعاقبيّ، في حين من المفترض أن تكون الأناجيل الإزائيّة[4] متزامنةً. ولئن كان بالإمكان أن تمتصّ نظرية النسخ التباينات مع الزمن، فالتباينات المتزامنة مرفوضةٌ بالنسبة إلى عقل المسلم الذي يرى فيها علامةً على «تحريفٍ» تؤكده الاختلافات بين الكنائس. وقد مال بعض النصارى إلى استعمال الاتّهام نفسه ضدّ المذاهب الأخرى، غير أنّ الظروف اقترحت عليهم بالأحرى أن يشكّلوا جبهةً واحدةً ويدافعوا عن النصوص كما هي. هكذا جهد بعض المؤلفين الأقباط بعد قرنين من الأرفادي لتقديم نسخةٍ نقديةٍ ليس للعهد الجديد فحسب، بل كذلك للعهد القديم، تأخذ بالحسبان مختلف التقاليد المذهبية واللغوية[5]، ولتشييد ترجمةٍ عربيةٍ أمينة.

---

(1) المصدر نفسه، صفحة 202-203.

(2) انظر القرآن، [الكهف: 27]: ﴿وَٱتۡلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَۖ﴾.

(3) انظر القرآن، [البَقَرة: 285] و[النِّسَاء: 136].

(4) هي الأناجيل الثلاثة، إنجيل متّى وإنجيل لوقا وإنجيل مرقس (م).

(5) انظر: Kh. Samir, *«La version arabe des Évangiles d'al-As'ad Ibn al-'Assāl: étudè des manuscrits et des spécimens»*, Parole de l'Orient، 19، 1994، صفحة 441-551.

امتد هذا العمل عبر نتاجٍ تفسيريٍّ كامل، أكثره تميّزًا هو **مقدّمة حول التأويل الرمزي للقِبطي بطرس السدمنتي**[1]. تحليله موجّهٌ نحو «لماذا؟» لما هو مكتوب. ولئن كانت هنالك نسخٌ متباينة، فلأنّ كلاًّ من كتّاب الإنجيل كانت له غايةٌ تربويّةٌ خاصّة. إنّه استباقٌ، مدّته سبعة قرونٍ، لدراسة المصري محمّد خلف الله حول **الفنّ القصصي في القرآن الكريم**[2]. لقد وضع السدمنتي التأويلية في نقطة الالتقاء بين النص والقارئ والمفسر. إنّها طريقة تعريف العلاقات بين الشارح والنص وبين الشارح والقارئ وفق العلاقة بين القارئ والنصّ. يتعلّق الأمر بـ«الإقناع»، أي بتحريض الإقرار عبر الإجابة عن الأسئلة المطروحة بحيث يقتنع المتسائل[3].

يمثّل ذلك كلّه وثبةً واعدة قطعتها الأحداث. بدا أنّ الغزو المغولي قد أفاد في البداية الجماعات الشرقية، غير أنّ اعتناق السادة الجدد السريع نسبيًّا للإسلام الأكثر تقليديةً تبدّى مهلكًا لها. كما أنّ البزوغ الأصولي نفسه في مصر، بتحفيزٍ خاصٍّ من الطرق الصوفية، قد أخرس الأقباط أيضًا.

---

(1) حققه ودرسه فان دن آكر P. van den Akker، بيروت، 1972.

(2) انظر أدناه، الفصل الثاني والثلاثين.

(3) انظر: M.-Th. Urvoy, «*La critique des textes chez les penseurs chrétiens d'Orient au Moyen Âge*», colloque sur «*La critique des textes dans les différentes religions*»، مصدر سبق ذكره.

الفصل 26

دروب الإشراق

منذ القرن الرابع/العاشر، تقاربت الشيعية مع السنّية، لا سيّما عبر انتهائها إلى القبول العملي بنسخة القرآن المدعوّة بمصحف عثمان كما هي. وعلى نحوٍ معاكس، سمحت السنّية بأن تتغلغل فيها في بعض المواضع موضوعاتٌ شيعية كبعض أشكال الباطنية وفكرة «التعليم» - التي نقلتها حينذاك من الأئمة إلى النبي - لا بل بعض المطاليات المهدية، إلخ. مع انتشار الصوفية التي أصبحت ظاهرةً شعبيةً في القرن السادس/الثاني عشر، تكاثرت التبادلات، ولا سيّما أنّ بعض التأثّر المتبادل الذي استقرّ بين المذاهب الفقهية قد امتدّ حتى المذهب الجعفري لدى الشيعة الإثني عشرية، ما منح شيئًا من الضمانة للتقاربات. بل أمكن بعضَ ظواهر الحلولية هذه أن تفيض عن الدائرة الإسلامية المحضة، وأمكنت ملاحظة تشابهاتٍ بين مهدية الأندلسي ابن قصي وخَلاصيّة يهودا هاليفي[1].

---

(1) انظر: M. Garcia-Arenal, «*Messianisme juif au temps des mahdī-s*», in M. Fierro (dir.), *Judios y musulmanes en al-Ándalus y el Magreb. Contactos intelectuales*، مدريد، 2002، صفحة 211-229.

لا شكّ في أنّ الاستعمال المشترك لمخططاتٍ فيضيةٍ على يد مفكرين من الجانبين كان حاملًا مهمًّا في هذه العملية. سوف يتحوّل وصف تلقينٍ يفضي إلى تلقّي إشراق، موجودٍ أصلًا على نحوٍ خاصٍّ عند ابن سينا وابن طفيل، ويغتني باستعاراتٍ متعددة ويصبح بنيةً مسيطرةً في الفكر الإسلامي.

1. الإشراق والفلسفة

هل يوجب السعي إلى الإشراق خوض تأهيلٍ فلسفيٍّ مسبق؟ لا تكفي عدم الإجابة عن ذلك بنعم أو لا، لأنّ كلّ حالةٍ تولّد معضلات، ربما تعود إلى الطابع الإيحائي - لا بل الغامض - في معظم الأحيان لتعبير الكتّاب المعنيين، لكن ما دام ذلك مقصودًا من جانبهم، فهو يحيل إلى تعقيد المواقف.

تتصل كلمة إشراق (حرفيًّا: شروق الشمس) باسم الفارسي يحيى السهروردي (549/ 1155-587/ 1191)، الذي تمّ إعدامه بأمرٍ من صلاح الدين بسبب نشاطه الذي عدّ هدّامًا لدى مختلف أمراء الأناضول وسوريا الشمالية. بدأ هو نفسه بدراسة الفلسفة، وشكّك في إمكانية أن يكون ابن سينا قد عرف كيف يحقّق حكمةً إشراقيةً، وزعم من جانبه أنّه ينجز هذا المشروع. تبع المخطط المشترك بين الفلاسفة (المنطق والطبيعيات والماورائيات) في كلٍّ من دراساته الكبيرة العقيدية التي حضّرت للتلخيص الجديد الذي يمثله كتاب **حكمة الإشراق**[1]. في مقدّمة هذا الكتاب، أعلن أنّ

(1) ترجم إلى الفرنسية بعنوان: *Le Livre de la sagesse orientale*، مع تعليقاتٍ =

الكمال الأخير للإنسان، أي الرؤية الصادقة، يشمل بالضرورة الخبرة الروحية والتقصّي العقلاني. لا شكّ في أنّ المؤلّف قد تأثّر تأثرًا غير مباشرٍ بالمنطقيّ الساوجي، الذي نادى بإعادة إدماجٍ للأورغانون عبر تجميعٍ في جزئين، المنطق الشكلي والمنطق المادي، مصوّرًا بذلك مسبقًا تصنيف السهروردي في علم الدلالة والمنطق الشكلي والمنطق المادي. بدءًا من هنا، تتباين التفسيرات.

لقد شدّد كوربان[1]، وقد ارتبط قبل كلّ شيءٍ بعمل السهروردي الماورائي والصوفي، على انتساب هذا الأخير فكريًّا إلى الأفلاطونية، وذلك في إثْر تقليدٍ إيرانيٍّ كاملٍ أبرزه على نحوٍ خاص صدرا شيرازي. لكن يمكن فهم هذا التصنيف بأساليب متباينة. يفهم كوربان تعبير «أفلاطوني» بمعنى «أفلاطوني محدث»، متلاعبًا بالمظهر الباطني الذي يمثّله مشروع إحياء حكمة فارس القديمة، ويتحدّث بمصطلحات «الحكمة الإلهية»[2]. في هذا المشروع، يتمثّل عرضه لفكر شخصيّتنا في وصف تراتبية الأكوان، منطلقًا من النور المحض وانبثاقاته الأولى التي تستثير

= لقطب الدين الشيرازي والملا صدرا شيرازي، ترجمة وملاحظات كوربان وتقديم جامبيه C. Jambet، باريس، 2003 (الطبعة الثالثة).

(1) انظر: Shihabaddîn Yahya Sohravardi, *Opera metaphysica et mystica*، المجلد الأول، استنبول، 1945؛ المجلد الثاني والثالث، طهران - باريس، 1952 و1970.

(2) انظر على نحوٍ خاص H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. II. Sohravardi et les Platoniciens de Perse*، باريس، 1971.

ظهور نماذج أصلية لرؤساء ملائكة، أقانيم للأنوار، ثمّ مرورًا بالتجسدات السماوية التي تنبثق منها الملائكة - الأرواح، وصولًا إلى العناصر الأرضية. وقد استخرج من ذلك ثلاث موضوعاتٍ رئيسة. الموضوعة الأولى هي أنّ القطيعة الحاسمة لم تعد، كما هي الحال في الفلسفة، على مستوى فلك جرم القمر بل على مستوى مجال الثوابت، حيث يكون الأسفل تحقيقًا للأنوار في عالمٍ هو نفسه ظلمةٌ محضة، يدعوه السهروردي البرزخ (الوسيط). وتنتج من ذلك الموضوعة الثانية: كلّ مخططٍ هيولاني الشكل يحذف لصالح تصورٍ مانوي؛ ليس هنالك وجودٌ إلّا للذوات التي وجودها مجرّد طريقةٍ في تفحّصها. أخيرًا، بين عالم الأنوار المحضة والعالم المحسوس يتدخّل عالم المثال، عالم الأشكال «المعلّقة» الذي لا تراه إلّا المخيلة الفعالة. عالم «الأجسام الدقيقة» هذا هو ما يسمح بالنشور وهو ما يجعل رموز الأنبياء ورؤى الصوفيين حقيقيةً. إذًا، ينبغي أن يعود إليه تأويل النصوص المنزلة. وهو أيضًا ما يفيد كحاملٍ للسير التلقينية التي توقّف عندها كوربان مطولًا[1].

تعزّز هذا الموقف، الذي حظي بإقرارٍ واسع، بأهمية التأثير الأفلاطوني المحدث في مجمل الفكر العربي والإسلامي؛ لكنّ ذلك لم يتمّ من دون مخاطر، ونرى أنّ التفسير الذي قدّمه الشهرزوري (نحو العام 680/ 1282) يحاول إعادة السهروردي إلى مسار ابن

---

(1) انظر على نحوٍ خاص ترجماته المجموعة تحت عنوان: *L'Archange empourpré*، باريس، 1976.

سينا، وأنّ صدرا شيرازي هو الذي سيُبرز على نحوٍ خاصٍّ مجددًا أهمية ثنائية النور - الظلمات، ونفي أيّ قوامٍ في الأجسام.

كذلك، عاد زياي H. Ziai إلى معنًى آخر تمامًا أكثر أصالةً لكلمة «أفلاطوني». لقد أعاد إبراز الأقسام المنطقية والطبيعية، المهملة عمومًا، وأراد أن يرى في «السهروردي عالمًا - فيلسوفًا بالغ الكفاءة، تبرهن أعماله حول المنطق وأسس الرياضيات ونظريات الاستمرارية الكونية وقوانين الإبيستيمولوجيا، إلخ.، [...] على إمكانية اختصار هدفه في محاولةٍ عقلانية، بين أمورٍ أخرى، لتنسيق الحكمة الذوقية مع الحكمة البحثية»[1]. شجب السهروردي المنهج الأرسطوطالي وشجبَ الخلط بين الأكوان المبنية ذهنيًّا والحقيقة. ينبغي إذًا تعيين موضع الحكمة الإشراقية في خطٍّ ينطلق من فكرة «إلهامٍ فجائي متّسمٍ بصورٍ مشرقة» عبّر أفلاطون عنها في **الرسالة السابعة**، وعززتها استعارات **الجمهورية** حول النور والرؤية. عبّر السهروردي عن ذلك بالتحدّث عن «العلم الحضوري». وقد وضع وعي الذات كأساسٍ للمعرفة، واستند كذلك إلى العناصر الرواقية، وجهد لبناء مقاربةٍ علميةٍ للحدس. عبر الحدس، هنالك توافقٌ كاملٌ بين الفكرة والموضوع، وهو أمرٌ ممكنٌ لأنّ الفاعل والمفعول به لا ينفصلان في الحقيقة، بل هما مجرد تدرجاتٍ لتجلّي الذات. وصل السهروردي على هذا النحو

(1) H. Ziai, art. *«Al-Suhrawardī Shihāb al-Dīn...»*، موسوعة الإسلام، الطبعة الثانية، المجلد التاسع، صفحة 816ب. انظر للمؤلف نفسه: *Knowledge and Illumination. A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Ishraq*، أطلنطا، 1990.

إلى قلبٍ للإبيستيمولوجيا، إذ أقام كمبدأٍ الجواز المستقبلي ورفض مفهوم القوانين العلمية الشاملة. تبدأ الخطوة التي امتدحها بـ«التخلي عن العالم» بهدف تلقي «الخبرة» المتواصلة عبر اكتساب معرفةٍ لا حدود لها بمساعدة التحليل الاستدلالي، وتفضي إلى تشكيلٍ مكتوبٍ للتجربة الرؤيوية.

يمتاز مشروع زياي «الإبيستيمولوجي» بأنّه يعيد وضع السهروردي داخل تطورٍ لم يعبره كحجرٍ نيزكيّ. سبقه خصوصًا أبو بكر البغدادي[1]، وقد ذكره بالفعل. كلاهما انطلق من المبدأ نفسه: الحدس الأول لفاعلٍ يعرف ويدرك على الفور الكليّة التي تمثّلها التجربة والزمان والحيّز، ويدركها أيضًا كلّها بوصفها شيئًا يتشكّل تلقائيًّا ويمكن معرفته بذاته، ما يحدّد في الآن عينه الكينونة والمعرفة. كما أشار زياي إلى التأثير الإبيستيمولوجي للسهروردي في المفكر اليهودي ابن كمونة[2]، الذي سيؤثر بدوره في الإشراقيين الإيرانيين عبر توضيح عرض المعلّم وتفسيره، وترجمة تعبيراته الرمزية إلى لغةٍ أكثر تحليليةً.

أمكن دفع هذا المشروع الإبيستيمولوجي إلى حدّ جعل فكر السهروردي تجريبيًّا محضًا، مجادلين في واقع أنّ «معرفة الإشراق تستند إلى «وجود» حقائق ظاهرة أكثر مما تستند إلى فكرة حقيقةٍ تتجلّى[3]، وجاعلين من الذات المجسّدة «الشيء الخاص».

---

(1) انظر أعلاه، الفصل التاسع عشر، العنوان الفرعي 4.

(2) انظر أعلاه، الفصل 25، العنوان الفرعي 1.

(3) دراسةٌ قدّمها هانس لاندولت H. Landolt في مجلة: *Bulletin critique des Annales islamologiques*، 11، 1994، صفحة 124 حول فالبريدج J. =

صحيحٌ أنّ السينويين اللاحقين تمكنوا بفضله من التمييز الواضح بين مفهوم الوجود وحقيقته. لكنّ ذلك لا يفسّر حصة الصوفية في الفكر السهروردي. ولئن كان يعترف بأنّ ميزة النور تتمثّل في أنّه الأكثر تجلّيًا، فقد أضاف أيضًا أنّ النور اللامادي هو نظيرٌ للنور الطبيعي فقط. وحده التأمّل الصوفي يمكن أن يفيد في التوسّط بين العالم الطبيعي والعالم الروحي.

في الحقيقة، معرفة الله عند السهروردي ذهنيةٌ على نحوٍ أساسي؛ لذا، تُظهر الكتابات اللاحقة لكتاب **حكمة الإشراق** أنّه ليس هنالك بين البرهان العقلاني والتأمل الصوفي تعارضٌ بقدر ما هنالك «تغلغلٌ متبادل»: استخدام الرموز واللغة الوصفية من جانب، والمصطلحات السينوية والحجج المنطقية من جانبٍ آخر[1].

نجد أسلوبًا آخر في الجمع بين الفلسفة والصوفية في القرن التالي، عند الأندلسي ابن سبعين (613/ 1216-1217-670/ 1271)، الذي وصفه معاصروه بأنه «صوفيٌّ في امتداد الفلاسفة»[2]. تلقّى، علاوةً على التأهيل الإسلامي التقليدي،

= Walbridge, *The Science of Mystic Lights. Qutb al-Dīn Shīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*، كامبردج، ماساشوستس، 1992.

(1) انظر: J. Puig Montada, *«La armonía entre la filosofía y el sufismo: Sohravardi»*, *Anales des seminario de historia de la filosofía*، 2001، 18، صفحة 15-30.

(2) انظر D. et M-Th. Urvoy, *«Un "Penseur de frontière" en Islam: Ibn Sab'în»*, Bulletin de littérature ecclésiastique, XCIII، 1997، صفحة 31-55.

تعليمًا فلسفيًّا متقدمًا، على الرغم من أننا لا نعرف أساتذته في هذا الخصوص، وطبّق هذا التعليم منذ سنّه الخامسة عشرة في تحريرِ أوّل لدراسته الأشهر، **بدّ العارف** («بيت المعبود [قلب] العارف»)[1]. إنّه يمثّل، قبيل اختزال إسبانيا المسلمة إلى مملكة غرناطة، ردّ فعلٍ ضدّ تعميم الفلسفة بالصلة بضعف النظام الموحّدي، وهذه علامةٌ على استقلالية العقل، حتى إن كان يعرف، من جانبٍ آخر، كيف يجعل الجمهور يقدّره في ممارساته الأكثر تقديرًا، كالطبّ والخيمياء. كذلك، تمّ انتماؤه إلى الصوفيّة ضمن امتدادٍ لحركةٍ صوفيةٍ أحاديةٍ أوصلته إلى التقارب مع أولئك الذين يكافحون ضدّ إفراطات الصوفيين الشعبيين.

لقد قرأ ابن رشد لكن من دون أن يرتبط به، لأنّه اتّهمه، بظلمٍ كبير، بالتبعية العمياء لأرسطوطاليس. كانت معرفته بالفلاسفة المشرقيين غير مباشرة. وقد كرّس كتابه **بدّ العارف** لمعالجة المنطق - محيلًا إلى منطق إخوان الصفاء، مع بعض العناصر المستعارة من الفارابي وابن سينا - ومعالجة عقيدة العقل وعقيدة النفس على التوالي. كما ذكر فيه مرّاتٍ متعدّدة ومطوّلةً كتاب *Liber de causis* بالنص.

ليس هنالك عملٌ يقدّم تلخيصًا كاملًا لفكر ابن سبعين، ولا تحتوي نصوصه الفلسفية - التي كتبها إمّا ردًّا على أسئلة، أو كتعليمٍ إعداديٍّ لخطوة الروح نحو الله - على فرضيةٍ أصليةٍ، لكنّها

(1) ابن سبعين، بدّ العارف، حققه جورج كتورة G. Kattūra، بيروت، 1978.
[ملاحظة: ذكره المقري في كتابه «نفح الطيب» بعنوان: بدء العارف (م)].

تشدِّد في المقابل على التعريفات المعجمية وعلى تنوّع وجهات نظر أولئك الذين يتحدّثون وفق نشاطهم الذهني أو الروحي. إنّهم يؤكّدون أنّه ينبغي البحث عن الحلول في لغةٍ محدّدة، أو على الأقل في وعي حدود المصطلحات المعتمدة. فضلًا عن ذلك، لم يعالج ابن سبعين بتاتًا مسألةً ما معالجةً عميقة، ذاكرًا قصر الزمن المتوافر لديه، ومؤكدًا أنّ حوارًا شفهيًا هو وحده الكفيل بتعميق الأمور تعميقًا كافيًا. الكتابة غير المنمّقة - على الرغم من امتداح مريديه لأسلوبه - والمناشدة الدائمة بإطاعة السر، تعزِّزان الانطباع بأنّه لم يكتب لنقل معرفة، بل لاقتراح توجّه، وهو أمرٌ يمكن أن يقرّبه من موقف ابن طفيل. في المحصلة، كان ابن سبعين ممزقًا بين مقتضيين: من جانب، أراد التغلب على الهفوات التي كشفها عند المؤلّفين الآخرين عبر تطلّب الصرامة التي ينبغي أن تقدّمها الفلسفة؛ ومن جانبٍ آخر، أراد إبراز الطابع الأدواتي فقط ليس في المنطق فحسب، بل كذلك في ماورائيات العقل والنفس، لأنّه جادل في أن يكون اتحادٌ محتملٌ مع العقل الفعّال اتحادًا مع الله.

تعالج نصوصٌ أخرى مسائل الصوفية العملية. أخيرًا، نصوصٌ غيرها هي تحقيقٌ للنصوص السابقة، وهو إجراءٌ كان مطبَّقًا في القسم المنطقي في كتاب **بدّ العارف**، لكنّ ذلك لم يمنع مؤلّفنا من القيام بتحقيقٍ شاملٍ للعمل. خلافًا لاقتضاء لغةٍ محدّدة، يتعلّق الأمر بتطوراتٍ شديدة الغموض دائمًا في تعبير تلك النصوص، لكنّ قاعها يَظهر بوضوحٍ بوصفه مجموعة مفاهيم يُحيل بعضها إلى بعضٍ. تفيد الألفاظ المتتالية والتناقضات عمليةَ «إخلاءٍ» يصبح فيه العقل آليةً روحيةً محضة. ما فعله ابن سبعين هنا

هو إدخال إجراءٍ واسع الانتشار في الأعمال الباطنية، من السحر إلى الصوفية، في الفلسفة السكولاستيّة. أفضى ذلك على نحوٍ متفرّقٍ إلى تلك الخلاصة في الآلية الروحية، أي اختزال اللغة إلى تعبيراتٍ صوتيةٍ سواكنية، أو إلى كلماتٍ يمكن أن تقرأ إما كما هي، أو مقطّعة، لا بل كأحرفٍ معزولةٍ يكون «تركيبها» أساسًا لكتيِّباتٍ أخرى.

ينبغي البحث في خطوة ابن سبعين عن الاتجاه الذي رأى فيه إمكانية تركيب. لقد قدّم اللجوء إلى المنطق الأرسطوطالي في فهم العالم والبشر لمبدأ تمييز. لا يمكن استعادة كلّ شيءٍ عبر إعادة تفسيرٍ بسيطة، بل إنّه روّج لخطوةٍ زهديةٍ تتجاوز الأطروحات وتتطرّق إلى مقاصد المؤلّف، وهو ما فعله قبله ابن طفيل وحده عفويًّا فحسب في معرض حديثه عن ابن باجة. المفترض المسبق الأساسي هو أنّ قصد المتحدّث علامةٌ على المقصد الإلهي، بسبَب أنّ هذا وحده يتمتّع بالوجود. وقد بدت له الفلسفة الإشراقية، من دون أن تكون الحقيقة المطلقة، الأقربَ من ذلك المقصد. أخيرًا، تفيد الممارسة الصوفية كحاملٍ لخطوةٍ نوعيةٍ يمكن العثور على مختصرٍ لها في «القياس النظري». هذا المختصر برهانٌ على أنّ ابن سبعين، وعلى عكس أيّ تلفيقية، قد عيّن «الانتقاء». في إطار تأكيد الوحدانية الإلهية، حيث يكون التذكّر الموحِّدي ملحوظًا، يمكن أن يتوصّل الملقَّن إلى الغبطة عبر دربٍ يفضي إلى انتظار الفتح بالوقار والبحث عن أكبر كمال.

ابن سبعين هو أصل طريقةٍ صوفية، لكن ليس لديه مريدون في الفلسفة ضمن العالم الإسلامي. والكتالاني رامون لول هو

الذي أدخل العناصر الرئيسة لمنطق ابن سبعين في محاولته لتأسيس «منطقٍ جديد» بعد عقودٍ من وفاته. في هدفه بداية: يتعلق الأمر بتأسيس منطقٍ «فلسفي»، لا تقني فحسب، يهدف إلى نظريةٍ للمعرفة، وليس إلى قواعد للتفكير السليم فقط، وذلك بهدف بلوغ معرفةٍ «طبيعيةٍ» سواءٌ للمقاصد الثانوية (السببية العرضية للخليقة) أم للمقاصد الأولى (السببية الأساسية الإلهية). ثمّ في خطوته: الاستناد إلى قائمةٍ من تسعة «مواضيع» جديدة، تبدأ من الله وصولًا إلى الأمور الأدواتية، تقام وفق نفس المعايير غير أنّها تتباين بصدد بعض التعيينات، ووصف الطريقة التي يمكن أن يرتقي العقلُ بها، عبر مختلف المواضيع، حتى الله ويعود للهبوط إلى الخاص. هكذا يُعَدّ منطقا ابن سبعين ولول أساسَي أدواتٍ لتوحيدٍ صوفي، غير أنّ تطبيق هذه الخطوة التوحيدية مختلفٌ عند هذا وذاك: يرى لول في كلّ شيءٍ وحدة الطاقات الإلهية، ويرى ابن سبعين وحدة فعل الخالق مع شغف المخلوق. إنّها العقيدة التي سوف توصف في ما بعد بأنّها عقيدة «الوحدة المطلقة».

لكن سواءٌ أكان على شكل تداخلٍ بين الفلسفة والصوفية أم على شكل دور تمييزٍ منسوبٍ إلى الفلسفة تحضيرًا لخطوة الصوفية، كان الموقف المسيطر هو رفض واحدةٍ لصالح الأخرى. التفسير الأوضح لهذه الرؤية للأمور موجودٌ في عمل أشهر الصوفيين الإسلاميين، الأندلسي ابن عربي (560/ 1165-638/ 1240)[1].

(1) انظر: M. Chodkiewicz, *Un ocean sans ravage, Ibn ʻArabi, le Livre et la Loi*، باريس، 1992.

كتابه الأول، **كتاب التدبيرات الإلهية**[1]، مصمَّمٌ أساسًا كتحدٍّ للكتاب المنحول الشهير **رسالة أرسطوطاليس إلى إسكندر**. وعلى الرغم من أنّ هذا العمل يعالج السياسة، فهو معروفٌ أكثر بعنوانٍ باطني هو **سرّ الأسرار**، ما سمح له بانتشارٍ واسع حتى في الغرب المسيحي. في دراسته الأهمّ، **الفتوحات المكية**[2]، يحكي كيف ظهر، وكان في الثامنة عشرة من عمره، لابن رشد العجوز واحدٌ «من أرباب الفكر والنظر العقلي، واحد من أربابها الفاتحين مغالق أبوابها». في هذا السرد - الأسطوري بالتأكيد - يتعارض كلٌّ من الكشف والفيض الإلهي المتلقَّيين «من غير درسٍ ولا بحثٍ ولا مطالعة ولا قراءة» تعارضًا صريحًا مع الفكر والنظر العقلي[3].

لكن، لئن كان النظر العقلي يحال على هذا النحو إلى مرتبةٍ تابعة، فهذا لا يعني رفض الميزتين الأخريين للفلسفة: المشروع التركيبي المدفوع حتى التصنيف، واستثمار الإرث الأفلاطوني المحدث. تجلّت الميزة الأولى منذ كتاب **مواقع النجوم** الذي ألّفه ابن عربي نحو العام 590/ 1193، والذي يستند إلى تعليم أحد الصوفيين الأندلسيين الرئيسين، ابن العارف (481/ 1088-

---

(1) حققه نيبرغ *H.S. Nyberg, Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī*، أوبسال - ليده، 1918، صفحة 103-240.

(2) انظر: *Les Illuminations de La Mecque, textes choisis des Futuhat Makkiya*، بمشاركة (شيتيك W. Chittick وشودكيفيتش C. Chodkiewicz وغريل D. Gril وموريس J. Morris)، باريس، 1989.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، المجلد الثاني، القاهرة، 1972، صفحة 372-374.

536/ 1141) بصدد المراحل الصوفية، ليقدّمها بخطّةٍ جديدةٍ تمامًا ورمزيةٍ فلكيّةٍ أملاهما وحيان يتوافقان تمامًا: «ونظم عقد الحكم في هذا الكتاب أبدع نظام وعلمت عند ذلك أني كما ذكرته من شاء من عباده في إبراز هذا الكتاب وإيجاده وأني الخازن على هذا العلم والمتحكم في هذه المراسم فنفث في روعي روحه القدسي وطلع بأفق سماء همتي بدره البديع فانبعث الروح العقلي لتصنيفه وتوفرت دواعيه لتأليفه ونظر الروح الفكري في تكييفه الرفيع وحسن نظمه البديع»[1]. وبصدد **الفتوحات المكّية**، الإجمال الواسع الذي يشمل كل أشكال المناهج وكان موضوع صياغتين امتدتا على مدى نحو ثلاثين عامًا، يقول لنا ابن عربيّ إنّ خطّته كانت موضوعةً قبل أن يأتي إلى المشرق؛ لكنّه يضيف أيضًا أنّه يمكن أن يقحم فيه تطوّراتٍ لا تبدو ظاهريًّا في مكانها، ووحده العارفُ يستطيع أن يفهم صلاتها السرّية بالسياق. أمّا التغلغل الأفلاطوني المحدث فيتراءى على طول العمل (مخطط فيضي، ارتقاء الإنسان عبر الاتحاد بالعقول المنفصلة، إلخ.)، بحيث عاب عليه بشدّةٍ معاصرٌ له هو عمر السهروردي (539/ 1145-632/ 1234) حلوليّةً أحالها إلى تلاقياتٍ غير مقبولةٍ مع الفلسفة اليونانية. ردّ المريدون على ذلك بأنّ هذه الموضوعات الأفلاطونية المحدثة ليست سوى شكلٍ للتقديم، ليس فيه ما هو أساسي؛ هكذا، على سبيل المثال، لئن كانت الكائنات ترتبط بوجود الله عبر الآلية الضرورية وغير الشخصية للفيض، فهذا الأخير

---

(1) ابن عربي، مواقع النجوم، القاهرة، 1325/ 1907، صفحة 4.

لا يتدخّل بأي حالٍ من الأحوال في قيمتها، أي «حكمها» الذي يحدّده فعلٌ ربّانيٌّ حرٌّ وشخصيٌّ من الخالق.

تبرِّر ضمانة الوحي الإلهي منهجةً عقيديةً عبر أطروحةٍ ستطلق عليها لاحقًا تسمية أطروحة «وحدة الوجود» - إذ اكتفى ابن عربي نفسه بالقول إنّ الوجود واحد - ويقترح دولادريير R. Deladrire تسميتها «اللاثنوية»: لم يعد الأمر يتعلّق بالتحدّث عن فاعلٍ يفكّر في شيء، كما هي الحال في الفلسفة، بل عن الفاعل المطلق الذي يعرف نفسه عبر فاعل المعرفة. إنّها إذًا حلوليّةٌ ترتبط بالمظهر العرفاني، لكنّها ليست أنطولوجية. وهي ليست أطروحةً فلسفيةً، بل تعبيرٌ عن رؤيةٍ تقدّمها حالة الولاية: الجوهر المحض غير القابل للمعرفة ولا للوصف يخلق الكائنات ليصبح فيها موضوع معرفته بذاته. الكينونة العميقة في الإنسان ليست وجوده في لحظةٍ معيّنة ومكانٍ معيّن، بل كونه تجليًا لله. ليفهم الإنسان نفسه بوصفه كذلك، يحتاج إلى إشراقٍ إلهي (تجلٍّ) يكشف له معناه. كلّ مخلوقٍ يمثّل اسمًا إلهيًا؛ وحده الإنسان يمثّل تلك الأسماء جميعًا، والإنسان الكامل تجلٍّ كاملٌ لله الذي ينظر فيه كما ينظر في مرآة. في نهاية حياة ابن عربي، وفي الكتاب الذي كان الأكثر قراءةً، وهو كتاب **فصوص الحكم**[1]، ينقل هذه الصورة عبر جعل كلّ نبيٍّ تجليًا لأحد أسماء الله ﷻ، ومن محمّدٍ ﷺ تركيبًا لكلّ هذه الكلمات النبوية التي يفعل الله عبرها في العالم.

---

(1) ترجمه أوستن R.W.J. Austin بعنوان: *Ibn al-'Arabī, The Bezels of Wisdom*، لندن، 1980.

قوام هذا النظام ليس قوام التسلسل الاستنتاجي. لقد وُصفت خطوة ابن عربي بأنّها «استعارةٌ مستمرة»، تستثمر في المقام الأول النص القرآني الذي لم يعد الأمر يتعلّق بتفسيره رمزيًّا بل ينبغي عدّه الحقيقة نفسها، وتستثمر أيضًا موضوعاتٍ أفلاطونيةً محدثة، وأساطير شائعةً في الأوساط الصوفية، وبصورةٍ خاصةٍ تجارب خارقة للطبيعة، تضمن صلاحيتَها عقيدةُ القوام الخاص بعالم المثال، كما هي الحال عند يحيى السهروردي. تدفع وحدة العرض، بمنهجيتها، إلى ظهور عواقب غير مسبوقة، لكنّ المشروع لا يكمن في استكشاف عوالم جديدة؛ إنّه ضمن ترتيبٍ لكونٍ ذهنيٍّ موجودٍ مسبقًا للحصول على عالمٍ متماسكٍ في كلّ جوانبه، من دون نقطة بدايةٍ ولا نقطة وصول. يتمّ الاصطفاف الفعلي لمختلف العناصر المتباينة ظاهريًّا عن طريق «تأويلٍ رمزيٍّ للفرديّ» (كوربان) يلحظ حدسيًّا علاقاتٍ بين مختلف المستويات ومختلف الملامح في المستوى نفسه. كان ابن ميمون قد رسم هذه الخطوة وتلقفتّها القبالية تلقفًا منهجيًّا. لكنّ البنى الكونية والنبوية الكبرى لدى ابن عربي تطوّرت بعد ارتحاله النهائي نحو المشرق في العام 597/ 1200، ولا نستطيع بعد تحديد الأساس المشترك للصوفيتين، اليهودية والإسلامية.

أعاد نسيب ابن عربي، صدر الدين القونوي (605/ 1207-673/ 1274)، عقيدته إلى بعض النقاط الأساسية، لا سيّما موضوعة الدور الأساسي للإنسان الكامل بوصفه تجليًا متوازنًا للأسماء الإلهية. وقد استعمل مصطلحاتٍ أكثر تجريديةً وعبْره، سوف نقرأ لاحُقًا معلّمه الذي سيعدّه كثيرون مصدر

حالاتٍ من سوء الفهم. تستعمل مراسلته مع الفيلسوف السينوي والرياضي الطوسي (597/ 1201 - 672/ 1274) اللغة الفلسفية لدعم تفوّق التجربة الصوفية، القادرة وحدها على فهم الحقيقة الجوهرية للأمور[1]. والمحقّق (ذاك الذي يلتقطها) لا يقوم بالبرهنة التي لا تستطيع تجاوز تعدد الصفات والأعراض، بل بالكشف والرؤية المباشرة (عيان) للحقيقة الجوهرية البسيطة. من هنا سعي الصوفي للعثور على وجهة نظر الله حول الحقيقيّ الذي يصبح حينذاك مطلقًا ومن دون تحديد، حتى بوصفه وحدة.

2. استكشاف مجال التجربة الصوفية

سمح تعميم الصوفية في مجمل العالم الإسلامي بدءًا من القرن السادس/ الثاني عشر بشكلٍ من مأسستها على هيئة طرق، ما يضع مسألة العلاقة بين المعلّم والمريد في موضعٍ مركزي. والتحليل الذي قدّمه كتاب **عوارف المعارف** لعمر السهروردي[2]، مؤسس إحدى أقدم الجماعات وأكثرها انتشارًا، لا سيّما نحو الهند، تحليلٌ مهمٌّ لأنّ هذه الدراسة قد أصبحت نموذجًا لجماعاتٍ أخرى. يعرّف المرشّح بدايةً بالجماعة التي ينخرط

---

(1) *Annäherungen. Der mystisch-philosohische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Dīn Qīnawī und Nasīr ud-Dīn Tūsī*، تحقيق وتعليق G. Schubert، بيروت - فيسبادن، 1995.

(2) انظر: P. Ballamfat, «*De l'aspiration à l'amour, l'éducation soufie chez 'Umar Suhrawardî et 'Izz al-Dîn Kâshânî*», JA، المجلد 285، رقم 2، 1997، صفحة 325-361.

فيها، ثم - وبالصلة مع ذلك - بواقع أنّه مرهونٌ تمامًا للبحث عن موضوعه في توترٍ دونما راحة. دور المعلّم هو دور التوليد، عبر فعلٍ تأهيليٍّ يخضِع لقانونه هذا التوق المستقل. يؤدي التعليم إلى الجمع بين الوجد والإظهار في الفعل، كيلا تسيطر الحالة الروحية على المعلّم. تبدأ المسيرة بالألم، وتستمر بعدئذٍ من دون ألمٍ بل وبمتعةٍ لأنّ الفاعل ممتلئٌ بمحبّة الله. هنا، ينتقل الوصف من عملية التعليم إلى الحالة - أو بالأحرى توالي الحالات - الحاصلة، ولا يعود دور المعلّم يؤخذ بالحسبان مطلقًا إلّا ليوصف وفق هذه الحالات. لكن لا يمكن أن يصبح أحدٌ معلّمًا إلّا إذا كان هو نفسه قد وصل إلى نهاية العملية. هنالك إذًا سلالةٌ تعود إلى النبيّ ﷺ وينبغي فهم التوق وفق صورة العلاقة بين الله ﷻ ونبيّه. إنّها حالة تقليدٍ كاملٍ لهذه العلاقة، إذ يكون المعلّم بالنسبة إلى مريده ضمن علاقة إلهامٍ تقارن بعلاقة الملاك جبريل بالنبي ﷺ حين هبط الوحي. بالتالي، ليس هنالك إلّا معلّمٌ واحدٌ لكلّ مريد، ويتوجّب على المريد تقديم الطاعة العمياء لمعلّمه، والبحث الدائم عن كلماته والاستسلام أمام استبصاره الذي يجعله يخمّن كلّ الأسئلة التي يمكن أن يطرحها المريد، لكن يتوجّب عليه ألّا يفعل.

ولأنّ المحرّك الرئيس هو المحبّة، فقد تولّت الصوفية منذ أصولها مهمّةً عويصةً، هي مهمة تطوير فهم النصّ القرآني بمظهره الظاهر الذي يضع قبل كل شيءٍ بين الله والإنسان العلاقة بين السيّد والمسود، إلى مستوًى آخر يحابي العلاقة بين المحبّ والمحبوب وهي التي لم تكن في القرآن إلّا هامشيةً. لقد لعبت

التجربة الشخصية بالضرورة دورًا أساسيًّا في هذه العملية، مع استعمالٍ رمزيٍّ لمصطلحات الحبّ الدنيوي، أدّى أحيانًا إلى تناقضٍ مع التقبّل الصراطي للكتاب من وجهة نظر رجال الدين؛ هكذا، استثمر الصوفيون أيضًا استثمارًا عميقًا بعض العناصر القرآنية التي تخدم اتجاهم وتزودهم بالضمانة المرجوة[1]. مع ازدياد التأمّل في الصوفية، طوّرت بدورها تأويلًا رمزيًّا يضخّم المعطى الأساسي. هكذا، لم يكتف ابن عربي في **الفتوحات** بتكريس فصلٍ للمحبّة بوصفها «مقامًا» في الارتقاء الصوفي[2]، بل خصّص قسمًا في الفصل ما قبل الأخير باسم إلهي، **الودود** (صديق [المؤمنين])[3]، إذ طوّر عدّة مستوياتٍ للمعنى. مدًى كونيٌّ بدايةً: العالم ولد من المحبّة، وبالتالي فهو أفضل العوالم الممكنة. ثمّ مدًى أنتروبولوجي: البشر الخواص هم كأعضاء الإنسان الأكبر الذي هو الكون، وموقع عشّاق الله كموضع إنسان العين من العين في هذا الإنسان الأكبر لأنّهم يضمنون شهود الله. ما يحيل إلى العقيدة الأساسية في وحدة الوجود: كلّ موضوعٍ للحب (أكان شخصًا أو حتى معبودًا) هو تجلٍّ إلهي، وهذا أمرٌ لا

(1) انظر: G. Scatolin, *«Love (hubb) in islamic Mysticism* - a Study of a Semantic Development - *I Love (hubb) of God in the Koran»*, MIDEO، 23، 1997، صفحة 239-258.

(2) انظر ترجمة موريس غلوتون M. Gloton لذلك الفصل والتي نشرها في كتابٍ مستقلٍّ بعنوان: Traité de l'Amour (دراسة في الحب)، باريس، 1986.

(3) ترجمه إلى الإسبانية بنيتو P. Beneito, *«La doctrina del amor en Ibn al-'Arabī. Commentario del nombre divino al-Wadd»*, *Anales del Seminario de historia de la filosofía*، 18، 2001، صفحة 61-77.

يلحظه المرء إلّا بعد انكشاف الستار الذي يفصل الخالق عن الخليقة.

عند روزبهان باقلي الشيرازي (توفي في العام 606/ 1209)، نجد امتدادًا للصوفية الوجدية المتأسسة على الحب، موروثًا من الحلّاج، بمعنًى جمالي: الحب بحثٌ عن معنى الجمال الإلهي المتأصّل في الكائنات. ترد موضوعة الجمال بكثرةٍ عند صوفيّي تلك الحقبة، لكّن روزبهان أكسبها قيمةً مشدّدةً عبر الإشارة بتعبير «روح القدس»[1] إلى مبدأٍ سماويٍّ يفعل في جميع أرواح النخبة في الصوفية، والتي يستند محركها الرئيس إلى صفتي الجمال والجلال. تكشف الصفة الأولى عن التأصّل، وتكشف الصفة الثانية عن تسامي الإلهي. يتمّ إدخال كلّ المصطلحات الصوفية في هذا المخطط الذي يُشرق برمزيةٍ متقنة. هكذا، ينبغي ملاحظة الصياغة الشعرية لدى روزبهان، والتي تفسّر تأثيره، لا سيّما في العالمين الهندي والعثماني، ربما أكثر مما ينبغي ملاحظةُ النظرية لديه.

هنالك موضوعةٌ كبرى أخرى، هي موضوعة التحوّل بهدف تحقيق الإنسان الكامل الذي يشير إليه الصوفيون بكلمة «سفر» ويتمّ ربطه بمختلف أشكال التطورات: مع سفَر آدم خارج الله، وفي المقابل صعود محمّد ونوح، وسفر الأنبياء التوراتيين، إلخ.، بقدر ما هو مع فيض الجواهر خارج «الغمام» الأول، وسفر القرآن

(1) انظر: S. Ruspoli, *Le Traité de l'Esprit saint de Rûzbehân de Shîrâz*، دراسة وترجمة وتعليق على المصطلحات، باريس، 2001.

«إلى قلوب الحافظين له»[1]. ما دام الأمر يتعلّق بتوجّهٍ بين أصلٍ وغاية، يتمّ اللجوء بكثرةٍ إلى مصطلحات الخيمياء والفلك، وللتعبير عن التغيّر، يسيطر «اجترار» (ماسينيون) الجذور الثلاثية في اللغة العربية التي يتمّ إظهارها أحيانًا مع «علم الحروف» والعرافة بالأرقام. يمكن أيضًا التوقّف عند مثل هذا التحوّل الخاص الذي قد يلعب دورًا نوعيًّا في الارتقاء الصوفي. هكذا ارتبط نجم الدين كُبْرى (540/ 1145-1146[؟] - 618/ 1221) بالرؤى الملونة والتَّرائيات. هذا الفارسي من الشمال الشرقي معاصرٌ للغزوات المغولية وعمله، مثله في ذلك مثل عمل مريديه، يقدّم نفسه بوصفه جهدًا للإبقاء على نظامٍ مهدّدٍ بالخراب. هكذا جذّر تصوّره في الميثاق المذكور في القرآن [الأعراف: 172][2]: كان البشر، حتى قبل أن يوجدوا، شهودًا مباشرين لله وشهدوا على أنّه مولاهم؛ ينبغي إذًا العثور مجددًا على هذا الوضع الأصلي. من هنا الأفضلية الممنوحة للنور، وبالتالي لعضو الرؤية. الرؤى الملوّنة هي «ظهورات الارتقاء الداخلي للأعضاء الدقيقة»[3].

فكرة التراتبية كلّية الوجود في الصوفية. إنها في نقطة انطلاق

---

(1) ابن عربي، الإسفار عن نتائج الأسفار، حققه وترجمه إلى الفرنسية دوني غريل D. Grill بعنوان: *Le dévoilement des effets du voyage*، كومباس، 1994، صفحة 22.

(2) الصحيح هو الآية 169: ﴿...أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَاقُ الْكِتَابِ﴾ (م).

(3) انظر: P. Bellanfat، مقدمة لترجمته لنجم الدين كبرى، Les Éclosions de la beauté et les Parfums de la majesté، نيم، 2001، صفحة 84.

الخطوة الصوفية، مع إدراك أنّ كلّ المؤمنين، مثلما يكرّر القرآن، ليسوا سواءً. وهي تشدّد على تطوّر الارتقاء عبر الهبات الإلهية الممنوحة في كلّ مرحلة؛ وهو أمرٌ لم يقصّر الصوفيون في إظهاره، ما استثار حفيظة «الملاماتية» الذين عارضوهم عبر إدانة الوهم الذي يمثّله ذلك. أخيرًا، تنظّم التراتبية في الآن عينه رؤيةً كونيةً عبر إسقاط عالم مفاهيم «القطب» و«البديل»، إلخ. ورؤيةٍ للتاريخ عبر تحديد الدوائر. كان الترمذي قد أطلق فكرة «ختم الأولياء» وهو مصطلحٌ منحوتٌ على نمط «ختم الأنبياء» الذي يوصف به محمّد، إشارةً إلى من تجتمع فيه كلّ القيم التي قدّمها هذا الأخير. بعد أن غاب المصطلح لعدّة قرون، استعاده ابن عربي وتبنّاه، وسار على نهجه لاحقًا عدّة صوفيين آخرين، ما يدفع للتفكير في إمكانية وجود مثل هذا «الختم» لكلّ عصر. إنّها نقطة انطلاق تأسيس أنظمةٍ رمزيةٍ متنافسةٍ حول مفهوم الولاية الذي يتمايز وفق ما إذا كان «مطلقًا» أم «محمديًّا»، ويجمع مدى المفاهيم الأكثر كلاسيكيةً مثل «المهدي» و«القطب»[1]. لا يمكن فهم كلٍّ من هذه البنى الرمزية إذا لم ترتبط بتجربةٍ خاصة.

وبالفعل، فالصوفية هي أولًا تجربة؛ لم تتم إضافة التنظير إلى الصوفية الإسلامية إلّا تدريجيًّا، ودائمًا بطابعٍ غير أساسي. من هنا مفارقة وجود عددٍ كبيرٍ من الصفحات التي كُتبت ليقال إنّنا في

(1) انظر: G. Govillot, *«Le mahdī, le khatm al-awliyā' et le qutb»,* Mélanges de science religieuse، العدد 59، تموز - أيلول 2002، صفحة 5-30.

نهاية المطاف، في ما لا يمكن وصفه ولا يمكن الخروج منه. لكن لأنّ الحاجة للتعبير غير قابلةٍ للكبح، فلا يمكن لذلك أن يفضي إلّا إلى «تعيينات»، حيث تتمثّل النظرية في «تسمية» و«تصنيف» الحالات والمراحل التي يعود لكلّ امرئٍ بعد ذلك أن يجرّبها. بالتالي، تتميّز النصوص الصوفية، مثلها مثل التحليلات المكرّسة لها، بتضخّم مصطلحاتٍ نوعيةٍ - لا بل تقنية - ومجموعاتٍ من الألفاظ (تقابلات، تعارضات، إلخ.). في تاريخ للفكر الإسلامي، يعني التحدّث عن الصوفية أساسًا الإحالة إلى عالمٍ لغوي.

3. عالمٌ دينيٌّ مفتوح؟

كان الحلّاج يرى في كلّ الأديان دروبًا مختلفةً تنطلق من مبدأٍ واحدٍ لتوصل إلى غايةٍ واحدة. وقد أوضح ابن عربي هذه الفكرة بقوله إنّ كلّ عبادةٍ، حتى تلك الموجّهة إلى شيءٍ وهمي، لا يمكن إلّا أن تستهدف الله لأنّ كل الكائنات تجلّياتٌ له. وقد شاء البعض أن يروا في ذلك أساس «تسامحٍ مع الأديان» في الصوفية، يتّسم في الوقائع بمبادرات مساعدة ماديّةٍ بقدر ما يتّسم بصلاتٍ وتبادلاتٍ لوجهات النظر، وكلاهما يتناقض مع تحديد رجال الدين للأخوّة في دائرة «المؤمنين»[1] وحدها. لكن إذا كانت هذه الوقائع غير قابلةٍ للإنكار، فما هي حصّة النهج الصوفي عمومًا ونهج المعادلة الشخصية لهذا الصوفي أو ذاك على نحوٍ

(1) انظر: D. Urvoy, *«Soufisme et dialogue islamo-chrétien»*, IC، 30، 2004، صفحة 55-64.

خاصٌ في ذلك الأمر؟ لذا من المناسب عدم الاكتفاء بالنظرات الشاملة وسلسلة الأسئلة.

هنالك بدايةُ الفكرة القرآنية حول أنّ بعض الأديان قد أوتيت ﴿...نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [آل عِمرَان: 23]. استخلص الفقه من ذلك حقها في وضعٍ خاصّ، وضع الذمّة. لكن في العمق، أدّى التعميم التدريجي لتصوّرٍ ماديٍّ لتحريف نصّ هذه الكتابات إلى بخسٍ جذري للجماعات التي تدين بها. وقد اكتفى بعض كبار المفكرين بتحريف المعنى، لكن لم يكن لذلك أيّ تأثيرٍ في تصوّرهم للأديان، هذا من جانب. ومن جانبٍ آخر، لا نرى بينهم صوفيًّا واحدًا (باستثناء الغزالي الذي احتّل موقعًا خاصًّا في التصوّف).

لقد تمّت المقاربة الصوفية بالأحرى حول صورٍ للأنبياء. والحال أنّهم خاضعون دائمًا لمحمّد. وقد فسّر نجم الدين كبرى هذا الخضوع بأنّ النبي ﷺ هو وحده من عرف كيف يتغلّب على الروح، في حين لم يخطُ سائر الأنبياء سوى جزءٍ من الدرب، إن كانوا قد خطوه أصلًا؛ كذلك وضع كبرى كلّ نبيٍّ في سماءٍ مختلفة، وعبرت سماء الإسلام هذه السماوات جميعًا حتّى الحد الأخير. وما دام ابن عربي كان يعدّ نفسه «ختم الولاية المحمّدية»، فقد نسب إلى نفسه تفوقًا «وظيفيًّا» (شودكييفتش) على عيسى بن مريم عليه السلام، حتى إن كان يعترف له بتفوّقٍ شخصي بوصفه «ختم الولاية المطلقة». وحتى في هذه الحالة الأخيرة، لا يتعلّق الأمر بعيسى الدنيوي بقدر ما يتعلّق بـ«حقيقةٍ ملائكيّةٍ وروحيّةٍ محضةٍ تضمّ سمات الروح القدس التي بلّغه إياها الملاك جبريل وسمات

المعزي الذي «سيأتي يوم النشور»[1]، أي شخصية لم تعد لها علاقةٌ بالمسيحية. منطلقًا من مشروع ابن عربي، سوف يحيل عبد الكريم الجيلي (767/ 1365-نحو العام 832/ 1428) كلّ دين، بما في ذلك المادية والإلحاد، إلى مظهرٍ من مظاهر الله، مصنّفًا الأديان وفق مخطّطٍ لتعميق الإلهي الذي له قيمةٌ بذاته لكنّه يستند إلى رؤيةٍ اعتباطيةٍ تمامًا لكلٍّ من تلك الأديان.

كذلك ينبغي عدم استخلاص معانٍ خاطئة لكلمة «حب» في أبيات ابن عربي الشهيرة:

لقد صار قلبي قابلًا كلّ صورةٍ

فمرعًى لِغُزلانٍ ودَيرٌ لِرُهْبانِ

وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ

وألواح تَوراةٍ ومُصْحَف قرآنِ

أدينُ بدين الحبّ أنّى توجّهَت

ركائبهُ، فالحُبُّ ديني وإيماني[2]!

الأمر لا يتعلّق بأيّ شكل من الأشكال بـ«حب القريب» مثلما تفهمه اليهودية والمسيحية. لا تؤخذ كلّ كينونةٍ لذاتها، بل بوصفها تحيل بالضرورة إلى الله. في المقابل، حين ينظر ابن عربي إلى هذه الكيانات نظرةً متكاملة، فهو يتلاقى تمامًا مع

---

(1) S. Ruspoli, «*Ibn 'Arabî et la prophétologie shîte*», in C. Jambet (dir.), *Henry Corbin, L'Herne*، العدد 39، باريس، 1981، صفحة 227.

(2) ابن عربي، ترجمان الأشواق، تقديم وترجمة غلوتون M. Gloton، باريس، 1996، صفحة 117-118.

الموقف العنيد للفقه، مثلما يمكن أن نراه في «التوصية» التي قدّمها لأمير قونية بصدد السلوك الواجب اتباعه تجاه «أهل الكتاب»، وهو نصٌّ كرّسه عبر ضمّه إلى **الفتوحات**[1].

يبدو أنّ ابن سبعين هو وحده من اقترب من الفهم الحميم للمسيحية. لم يترك شيئًا صريحًا حول هذا الموضوع، لكنّ نصًّا كتبه مريده الششتري، يظهره بوضوح[2]، يشهد على جهد اختراق الرموز المسيحية (دير، كنيسة، راهب، بطريرك، راعي، شمّاس، أناشيد، مواكب مع صلبان) يجعلها تصبّ، بالتوافق مع الحدث القرباني، في رمزَيْ كأس ونبيذ، إذ ينظر إلى النبيذ بأسلوبٍ رائقٍ تمامًا وليس بوصفه مصدرًا للوجد كما هي الحال عمومًا عند الصوفيين. لقد صعب على الششتري اللحاق بابن سبعين، ويشهد التفسير المضطرب الذي كرّسه له النابلسي بعد ذلك بوقتٍ طويل على الطابع الفريد لهذه الخطوة.

---

(1) انظر: G. Scatolin, «*Sufism and Law in Islam: a Text of Ibn 'Arabī on "Protected People" [Ahl al-Ḏimma]*», IC، 24، 1998، صفحة 37-55.

(2) انظر: D. et M. -Th. Urvoy: «*Les thèmes chrétiens chez Ibn Sab'īn et la question de la spécificité de sa pensée*», *SI, XLIV*، 1976، صفحة 99-121.

الفصل 27

تعميق السنّية

تأكّد الموقف السلفي لأوّل مرّةٍ في ردّ الفعل ضدّ المعتزلة في القرن الثالث/التاسع، ومرّةً ثانيةً في الدفاع عن الخلافة العبّاسية وعن إقامة السلطنة السلجوقيّة في القرن الخامس/الحادي عشر، لكنّه لم يثبّت أقدامه من دون مقاومة. التجأ المعتزلة، الذين أصبحوا مشبوهين في العراق، إلى مناطق محيطية، شرقيةٍ خصوصًا. وحين تبلور الاتجاه الذي نسب نفسه إلى أبي حنيفة من جانب والماتريدي من جانبٍ آخر في بلاد ما وراء النهر نحو القرن الخامس/الحادي عشر في مدرسةٍ حقيقية، موازيةٍ للأشعرية لكنها منافسةٌ لها، فقد حدّد موقعه على نحوٍ خاصٍّ كخصمٍ للمعتزلة[1]. كرّس أوّل شخصياته الكبيرة، أبو المعين النسفي (توفي في العام 508/ 1114)، جزءًا كبيرًا من مجمله **تبصرة الأدلة**[2] لدحض المعتزلة، مشيرًا عدّة مراتٍ إلى ممثليهم المعاصرين، مواطنيه. فعلَ تواجد هذه المدرسة فعْله من حيث أنّ الأشعرية والماتريدية معًا أصيبتا بشيءٍ من عدواه رغمًا عنهما، من دون أن تقرّا بذلك،

(1) انظر أعلاه، الفصل الرابع عشر، العنوان الفرعي 4.

(2) حققه وعلّق عليه كلود سلامة، مجلدان، دمشق، 1990 و1993.

وتوصّلنا في عدّة نقاطٍ إلى نتائج متقاربةٍ، بل متماثلةٍ، بمصطلحاتٍ وحججٍ متباينة.

هكذا، نلاحظ وجود مفارقة. من جانب، لم تكن الأعمال التي كتبت حينذاك خاليةً من المزايا. ولئن كانت بصورةٍ خاصّةٍ مراجعةً إجماليّةً لكلّ ما تمّ سابقًا، فهي تستطيع أيضًا أن تفسّر مفترضاتٍ بقيت ضمنيّةً قبل ذلك، وتعميق المقدّمات الأساسية، لا بل التذكير بالتعابير الدقيقة للمشكلات في مقابل إفراطٍ في جهود المصالحة. نرى على نحوٍ خاصٍّ في كتاب **المواقف في علم الكلام** للإيجي (بعد العام 680/ 1281- 765/ 1355)، وهو كرّاسٌ نموذجيٌّ جعلت منه بنيته الصارمة عملًا مرجعيًّا حتى أيامنا هذه في جامعاتٍ إسلاميةٍ كبيرة. جزؤه الأول عرضٌ وافٍ لمعياريَّة هذا النهج بهدف حلّ أيّ توتّرٍ بين العقل والإيمان[1]. جدوله للحلول المقترحة في السنّية لمسألة الطابع الجبري أو الاختياري للأفعال البشرية (شبه) كامل، إذ لا يصف المواقف الحصرية (موقف الأشعري لصالح فعاليّة الله وحده وموقف المعتزلة لصالح استقلالية البشر) فحسب، بل كذلك مختلف أشكال التركيب بين القوّتين اللتين تمّ اقتراحهما تاريخيًّا، ليجادل في شرعية هذه المحاولات ويعود إلى الموقف الأشعري الصارم. من جانبٍ آخر، نستطيع التساؤل إن كان انحطاط هذا النهج ناتجًا من ردّ الفعل على هذه العدوى المعتزلية، عبر قيادة الكلام الأشعري

(1) J. van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Aḍudaddīn al-Ici*، فيسبادن، 1966.

لإعادة صلته بمسأليّةٍ قديمة (الذرّية، إخلاء فعل الإنسان، . . .) من جانبٍ، وبدفاعيّةٍ شعبيةٍ عن الدين من جانبٍ آخر.

في المقابل، أدّى تنامي قوّة الأتراك الذين انضمّ معظمهم إلى الحنفية - الماتريدية إلى تعزيز هذه الأخيرة. لقد أصبح كتاب التعليم الديني الصغير الذي ألّفه نجم الدين النسفي (461/ 1068- 537/ 1142) بعنوان **العقائد**، والذي نال نصيبًا كبيرًا من الشرح، عملًا أساسيًّا. كما كان له تأثيرٌ معتبرٌ في العالم العثماني. ومن الغريب أنّ الشرح الذي قام به أشعريٌّ هو التفتازاني (722/ 1322-793-1390) هو الذي نال أكبر نجاح؛ صحيحٌ أنّ الشارح استخلص منه بسرورٍ نقاط الاتفاق بين الزمر السنّية (على سبيل المثال بصدد عدم مسؤولية المجتهد في حال أخطأ، حول تعريف الإيمان بوصفه قبولًا بالقلب وتأكيدًا باللسان، حول فكرة أنّ الإمام غير معصومٍ بالضرورة، . . .) لا بل برّر عدّة مرّاتٍ الموقف الماتريدي في حين أنّ هذا الموقف مضادٌّ لمدرسته نفسها[1].

1. أوج الكلام المفلسِف: فخر الدين الرازي

كانت هذه النفوذية الأشعرية والماتريدية ملموسةً قبل قرنٍ من ذلك في المناظرات التي أجراها - في بلاد ما وراء النهر - الفارسي فخر الدين الرازي (543-544/ 1149-1150 - 606/ 1209)[2]. يوجد في الخلفية نوعٌ من التوازي بين عمل الرازي

(1) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، حققه كلود سلامة، دمشق، 1974.

(2) انظر: Fathalla Kholeif, *A Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and his Controversies in Transoxiana*، بيروت، 1966.

ونشاط الغزالي. فمثلما أراد هذا الأخير أن يواصل بكتاباته جهد توحيد الأمّة حول التحالف بين الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية، كذلك يمكن أن يتميّز مشروع الرازي، المعاصر لمشروع الخليفة الناصر في دين الله (حكم من العام 576/ 1180 إلى العام 622/ 1225)، بالرغبة في التوافق العقيدي. لكنّ الرازي، في خطوته، صحّح مشروع سابقه الذي لم ينظر إلى الكلام إلّا بوصفه وسيلة دفاع. ولئن كان يعدّ أنّه يتوجّب عليه استخدام المنطق بقدر ما يستخدم الفلسفة، فلم يتجاوز ذلك الأمر مستوًى ذرائعيًّا؛ أمّا الرازي فقد واجه متابعي هذه الرؤية التي تجعل الكلام حمايةً من الفلسفة، وجهد لتحريره من طابعه الجدلي المحض[1].

لقد عدّ المسلمون أنفسُهم، لا مؤرّخو الفكر فحسب، فخرَ الدين الرازي هامشيًّا، غير أنّه يمثّل في واقع الأمر، بإرثه ومواقفه في المناظرات معًا، توليفًا لكلّ النظم الإسلامية: النحو والفقه والكلام والصوفية والفلسفة المشرقية (مع امتداداتها الإسماعيلية)[2]. لم يعد إليه الاعتبار إلّا منذ فترةٍ غير بعيدة، وذلك بعد تحقيقٍ أوّلٍ لتفسيره القرآني **مفاتيح الغيب**. كتب هذا التفسير في أواخر حياته ولم يتمكّن من استكماله - إلّا إذا كانت

(1) انظر: A. Shihadeh, *«From al-Ghazālī to al Rāzī: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology»*, ASP، 15، 1، 2005، صفحة 141-179.

(2) انظر: R. Arnaldez, *Fakhr al-Dîn al-Râzî, commentateur du Coran et philosophe*، باريس، 2002.

أجزاؤه قد ضاعت بفعل الاضطرابات - فأتمّه واحدٌ أو اثنان من مريديه. طبع هذا الكتاب في مصر[1]، وطبع لاحقًا في إيران وبيروت، غير أنّه لم تكن له عواقب تربويةٌ على ما يبدو ولم تستثمر أعمال الرازي، التي أصبحت متاحةً، إلّا في البحث المتعمّق.

يتناقض هذا التفسير القرآني ضمنيًّا مع كتاب **الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل** للزمخشري (467/ 1074 - 538/ 1143)[2]. وعلى الرغم من أنّ الزمخشري يعدّ عمومًا من المعتزلة، فقد كان جمهوره معتبرًا حتى بين السلفيين، والسبب في ذلك أنّه هو الذي دفع إلى أقصى حدٍّ جهدَ إظهار نبل القرآن البلاغي. مستندًا إلى العلوم العربية في اللغة، والتي كانت قد بلغت حينذاك درجةً رفيعةً في المنهجة، يتطرّق تفسيره على نحوٍ رئيسٍ إلى المفردات والأسلوب. غير أنّ الانحياز العقلاني الناتج من خلاصات مدرسة البصرة المدفوعة إلى أقصاها[3]، أفضى في حقيقة الأمر إلى شكلٍ من الصوفية: كل ما هو في القرآن **لا يمكن أن يكون إلّا** ذروة العقل. في أسوأ الأحوال، حتى الحروف المعزولة المتواجدة في بداية بعض السور تقيّم بهذا المعنى، لأنّ ترتيبها الذي لا يوجد في أيّ مكانٍ آخر، يدفع إلى النظر إليها بوصفها تعيّن درجة إعجاز القرآن. ونتج من ذلك سوء استعمالٍ لإجراءات التحليل البلاغي والبحث المفرط عن معانٍ استعاريةٍ

(1) بعنوان: التفسير الكبير، 32 مجلدًا، القاهرة، 1934-1938.
(2) حققه مصطفى حسين أحمد، 4. مجلدات، بيروت، 1407/ 1987.
(3) انظر أعلاه، الفصل السابع، العنوان الفرعي 1.

شجبها الرازي. لم يكن الرازي يؤمن بالإعجاز الشكلي لمجمل الآيات القرآنية، ووجد تفسيرًا للإعجاز قريبًا من تفسير النظّام (أمكن العربَ تقليد بعض السور القصيرة، وكونهم لم يخاطروا بذلك هو الإعجازي)؛ في المقابل، الآيات القرآنية فريدة في معناها.

للوهلة الأولى، يبدو تفسيره انتقائيًّا. لقد سمحت له قواعد اللغة العربية بتطبيقاتٍ فقهيةٍ للاستدلال اللغوي (التوازي بين بنية الجملة «فعل وفاعل ومفعول به» وبين مسألة صلة العلّة بالمعلول؛ تقاربٌ بين الحال في الألسنيات وبين الصفة في الفقه، إذ يستند الفارق بينهما إلى التعريف أو عدم التعريف؛ الدور المهمّ الذي يلعبه المكان والزمان في النهجين...). كذلك، استثمر استثمارًا كبيرًا الشارحين الآخرين. وبوصفه فقيهًا ورجل قانون، لم يكن يستطيع إلّا استثمار الحديث، لكنّه فعل ذلك بحسٍّ نقدي. في رأيه، إذا لم يؤخذ الحديث إلّا بوصفه «سنّةً»، فينبغي ألّا نحكم عليه إلّا وفق إسناده، ما يعادل أن نعهد بالوحي لبشر، ولا يعود هنالك فارقٌ مع الشيعة الذين يوكلون الأمر إلى الإمام. على العكس من ذلك، إذا تفحّصنا المحتوى، يعني ذلك أنّ السنّة تخضع للعقل. كما تتطرّق مراجعه إلى العلوم الدنيوية لأنّه أدرك وهو يفسّر صيغة «الحمد لله» أنّنا لا نحمد إلّا لنشكر، وينبغي بالتالي أن نعرف رحمة الله بنا؛ لكن بسبَب أنّ هذه الرحمات لا تعدّ ولا تحصى، وفق القرآن [فاطر: 2]، فينبغي إتقان العلوم جميعًا. سمح هذا لمؤلّفٍ ترك مؤلّفاتٍ متعدّدة في فنّ التنجيم وقراءة الكفّ والطب وعلم المعادن وعلم الفراسة، بأن يتوقّف

مليًّا عند كل المقاطع القرآنية التي تتحدث عن الطبيعة. غير أنّها ليست سوى توضيحاتٍ، ويمتاز الرازي بأنّه لم يقع قَطّ في النزعة التوفيقية.

لكنّ كلّ هذه المنظومة موجّهةٌ نحو هدفٍ واحد: ضد إفراطات التفسير الاستعاري عند الزمخشري من جانب، وضد تشبيهية الحَرْفيين من جانبٍ آخر. في رأي الرازي، ينبغي البحث عن المعنى «الذي أراده الله». لذلك تتمثّل مهمة مفسّر القرآن بطبيعة الحال في «إظهار وحدة الإيمان عبر الربط بين جميع النصوص التي تشكّل القرآن ربطًا عقلانيًا»[1]. إذًا، نحتاج تأويلًا، لكن وفق معلّلاتٍ عقيدية، وليس اعتباطيًّا. يربط الرازي السور بعضَها ببعضٍ، وغالبًا ما يفسّر آيةً في إحداها بنتيجة تحليل آيةٍ في السورة السابقة لها. إذًا، هو بين الشارحين الكلاسيكيين الوحيد الذي أخذ بالحسبان تسلسل الموضوعات (بيان النظم).

على هذا النحو، دفع الرازي الفلسفة قدُمًا، بوصفها في الآن عينه ذروة العلوم وتوجُّهًا فكريًّا إجماليًّا. هكذا، حضّر لعمل التفسير القرآني بكتبٍ فلسفيةٍ محضة، لا سيّما كتاب **المباحث المشرقية**. في هذا الكتاب، ليست العقيدة هي المهمّة، لكونها غير نوعيةٍ إطلاقًا، بقدر ما هو الإجراء. لم يقم الرازي في هذا الكتاب بالعمل المباشر، بالبرهان، بل بالعمل غير المباشر، بدحض جميع الأطروحات المضادّة الممكنة، ما سمح له بتحليلٍ دقيقٍ

(1) *Fakhr al-Dîn al-Râzî, commentateur du Coran et philosophe*، مصدر سبق ذكره، صفحة 78.

لكلّ المصاعب التي تثيرها كلّ مسألة، ثمّ بالاعتراف بحدود التأمّل النظري. استغلّ فكْرَ ابن سينا استغلالًا أصيلًا سمح له باكتشافاتٍ دقيقة، معظمها تفصيلي، لكن يمكن أن يكون لبعضها عواقب معتبرة، كاستباق فكرة قصديّة الوعي. لكنّ الرازي لم يتوقّف عندها، إذ بقي هدفه محدودًا بجهد إدراك المفهوم، أي «الفهم الحي للكلمات والأشياء عبر اسمها»[1]، ما منعه من اختراق كل سرّ الكينونة.

وبالفعل، لئن كان بمستطاع العقل بناء أنظمة تفسير، فهو عاجزٌ عن معرفة ما هو الحقيقي. ينبغي إذًا اللجوء إلى الإيمان من أجل الحسم. غير أنّ الرازي استعمل العقل بأساليب متناقضة. ففي بعض الملامح، يغلب عنده التأمّل. هكذا، تتضمّن صيغة «توكّلت على الله» عنده أنّ المؤمن يعرف ما يحتمي منه، وهو أمرٌ غير ممكنٍ إلّا إذا عرف الخطأ والشر. لكن في أماكن أخرى، يكون الإيمان سلبيًّا. على سبيل المثال، إذا كان أساس الإمكانية يكمن في العقل، فمعرفة أنّ هذه الإمكانية لا تتحقق في الوجود خارج الفكر، لا يمكن أن تأتي إلّا من براهين مستقاةٍ من الوحي.

تتمثّل خطوة الرازي في التمييز بوضوحٍ بين مجالين، مجال العلم ومجال المعرفة. المجال الأوّل هو مجال التطبيق، أي الأعمال التي هي عرضةٌ لتحريماتٍ تفرضها مصادر الفقه الأربعة. أما المصطلح الثاني، الواسع الاستخدام في الأوساط الأدرية،

(1) المصدر نفسه، صفحة 429.

فقد أدخله الغزالي في السنّية قبل ذلك بقرن، ليشير إلى معرفةٍ دينيةٍ أكثر نوعيةً من الفقه، وتشمل كلّ مسائل الكلام، لكن من دون الاقتصار على أساليبه.

وبالفعل، على الرغم من أنّ الرازي عُدّ أشعريًا، فقد قبِل كمتكلّمٍ حلول الماتريديين، لكنّه اعتمد أيضًا حججًا معتزليةً، وفق الأهميّة الكبرى التي منحها للعقل مقارنةً بمُريديه، وكذلك نسبةً إلى ارتباطه بفكرة أنّ الإنسان ينبغي أن يكون حرًّا ليتمكّن من إطاعة الله. لكنّ تصوّره للوحدانية الإلهية يعارض تشديدًا خاطفًا على التسامي وقد أدخل، كمريدٍ متحمّسٍ للغزالي، عقائد صوفيةً في تفسيره للقرآن، ما يفسّر رغبة ابن عربي في الكتابة إليه. أخيرًا، يمكن أن تسمح هذه التجربة الصوفية بمتابعة اكتشافات الفلاسفة، كما هي الحال حين يفضي عنده وعي الذات لدى ابن سينا وأبي البركات البغدادي إلى مقاربةٍ لتعبير الشخص[1].

لكنّ هذه الحرّية تتوقّف أمام أدب القرآن. لئن كان أظهر ريبةً تجاه قصصٍ وصفت بأنها «تفسيرية» في مقاطع قرآنيةٍ غامضة، ذكرها بالكامل لكن مع إضافة أنّه ما من شيءٍ يرغمنا على تصديقها، فليس هنالك ما يمكن أن يقرّبه من ابن رشد الذي عرّض نفسه للشبهة حين جادل في الحقيقة التاريخية لشعب عادٍ الذي يتحدث عنه القرآن عدّة مرات. وحين قرأ في هذا الأخير:

(1) انظر: R. Arnaldez, *«Le Moi divin et le Moi humain d'après le commentaire coranique de Fakhr al-Dîn al-Râzî»*, SI, XXXVI، 1972، صفحة 71-98.

﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾ [التّوبَة: 30]، اعترف بأنّ ذلك يدعو للنقاش، لكنّه أضاف على الفور: «فحكى الله ذلك عنهم ولا عبرة بإنكار اليهود ذلك فإنّ حكاية الله عنهم أصدق»[1].

2. الإصلاح المحافظ: ابن تيمية

لئن كان الكلام السنّي قد اتّخذ بذلك موقفًا ملتبسًا من الاعتزالية فطعن فيها وفي الآن عينه تشرّب بها، جزئيًّا على الأقل، فلأنّه توجّب عليه النضال، من جانبٍ آخر، ضدّ الحنابلة. ولئن كان الأشعريون يتفّقون مع الحنابلة حول الطابع غير المخلوق للقرآن، فهم يجعلون من التكلّم صفةً أساسيّةً لله، وكَيلا يحدّوا من ألوهيّته، يميّزون بين القرآن الأزلي وبين تجسّده عبر التلاوة أو الكتابة. لم يكن ابن حنبل نفسه صريحًا حول هذا الموضوع، لكنّ مريديه أعلنوا أنّ كلمة الله مماثلةٌ للحرف والصوت وجعلوا الكلام صفةً للفعل. لقد مجّد الأشاعرة الوحدانية الإلهية، ومجّدوا بالتالي قدرة الله الكلّية. أمّا الحنابلة فلم يحدّوا القدرة الكلّية بطبيعة الله الجوهرية، بل رأَوها أيضًا في فعله، ولا سيّما في أنّ الله يتحدّث إلى البشر في القرآن – من دون أن نعلم كيف[2].

في الفترة المفصلية التي شهدت نهاية الخلافة العبّاسية

---

(1) التفسير الكبير، مصدر سبق ذكره، المجلد 16، صفحة 33.

(2) انـظـر: H. Daiber, *«The Quran as "Shibboleth" of Varying Conceptions of the Godhead»*, Israel Oriental Studies, XIV، 1994، صفحة 249-295.

وانتقال مركز الإسلام نحو مصر، تأكّدت ثلاثة اتجاهاتٍ في الفكر الإسلامي: الكلام الفلسفي الذي تمتّع بسلطة فخر الدين الرازي والذي امتدّ نحو الغرب، هربًا من الهجمة المغولية، على مدى الفترة من القرن السابع/ الثالث عشر إلى النصف الأول من القرن الثامن/ الرابع عشر، مؤثّرًا بقوّةٍ في مملكة المماليك السورية - المصرية؛ والصوفية التأملية التي تضمّنت عدّة توجّهات، سيطر منها توجّه ابن عربي؛ و«حنبلية محدثة» تجاوزت على نحوٍ واسعٍ المجال الشرعي المحض إلى موقفٍ دينيٍّ شامل، لوحق بدايةً ثم نال اعترافًا متزايدًا، وأكبر شخصياته هو السوري ابن تيمية (661/ 1263 - 728/ 1328)[1].

القاعدة التي تشاد عليها الحنبلية المحدثة هي النبوّة. لا يتعلّق الأمر برفض العقل، بل بالاعتراف بحدثٍ أوّلٍ هو الوحي، عبر شخصيةٍ تنقل رسالةً لم تكتبها، وتقدّم في الآن نفسه أنموذجًا سلوكيًّا. ينتج من ذلك مجالان كبيران للتفكير: المسألة النظرية بصدد إمكانيات ممارسة العقل على الوحي وشروطِها، والمسألة العملية بصدد السنّة التي تركها هذا الأنموذج.

تفكير ابن تيمية مبلبِلٌ نوعًا ما. فحينًا، لا يذكر إلّا حججًا نابعةً من الواقع. هكذا، ولتبرير تأكيده عجز الفلسفة عن عرض الحدث النبوي، استند إلى اعتباراتٍ زمنيةٍ تؤدّي إلى استنتاج أنّ أرسطوطاليس لم يعرف الأنبياء الساميين، أو أنّه، في مواجهة

(1) انظر: H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takî-d-dīn Ahmad b. Taimīya*، القاهرة، 1939.

تأكيد القرآن أنّ كلّ أمّةٍ قد تلقّت رسولًا [النّحل: 36]، التجأ إلى فرضية التحريفات الممكنة. وحينًا، على العكس من ذلك، اقترح دحضًا منهجيًّا لبعض المؤلّفين. لكنّ موقفه هنا أيضًا متباين. فقد ذكر أحيانًا نصوصًا ليس لها أيّ إسنادٍ وثائقيٍّ، ويمكن أن نشكّ في أنّها ليست سوى خدعة؛ وهي فرضيةٌ يعززها واقع أنّ ابن تيمية كان يخفي، تحت ركامٍ من المراجع، أخطاء خطيرةً (على سبيل المثال، ربط تعريف الله بوصفه «وجودًا مطلقًا» بابن تومرت وحده، وتجاهل النقاشات حول هذه الموضوعة بين أشعريّي المدرسة النظّامية في بغداد). وأحيانًا أخرى، ينقل مقاطع طويلةً من آراء الفلاسفة ويدحضها بدقةٍ من الداخل ومن وجهة النظر العقيدية في آنٍ معًا[1].

تجمع مواقفه العقيدية بين أشدّ الحلول تنوّعًا (الفقه الحنبلي، الموقف «الأشعري المعتدل» من نوع موقف الغزالي من الأفعال البشرية، التنازلات لعلم النبوّة عند الرازي، استعادة موضوعاتٍ صوفية من قبيل روحانية النفس أو تصوّر الحرّية بوصفها استحواذًا على إرادة الله، إلخ.)، وقد أمكن للاوست أن يقول إنّه حرصًا على المصالحة بين سلفية أهل الحديث وبين عقل الفقهاء وإرادوية الصوفية، «غالبًا ما تركت الملل والمدارس المنتقَدة آثارها في العقيدة المطوَّرة على هذا النحو»[2].

في أشكال الدحض التي يقوم بها ابن تيمية، تتجلّى ضروب

---

(1) إنها الحال خصوصًا في الدراسة المكرّسة لـ«**درء تعارض العقل والنقل**»، حققه عبد اللطيف عبد الرحمن، 5 مجلدات، بيروت، 1417/ 1997.

(2) H. Laoust, *Les Schismes dans l'islam*، باريس، 1965، صفحة 272.

الحدس النوعية لديه. منطلقًا من الفكرة الأساسية التي تنصّ على وجوب عدم وصف الله إلّا بمصطلحاتٍ اعتمدها هو نفسه أو استعملها نبيّه، اضطرّ إلى استرجاع كاملٍ لتاريخ مناقشة مسألة الصفات الإلهية؛ فلاحظ أنّ مسألة الصلة بين الجوهر والصفات ليست سوى نقلٍ لموقع مسألة الصلة بين الواحد والمتعدّد. والحال أنّ الميزة التي منحها الكلام والفلسفة معًا للوحدة، وفكرة أنّ المعرفة البشرية هي عامل التنوّع في الأشياء، لم تكونا بالنسبة إلى مؤلّفنا إلّا رؤيةً عقليةً، نتاج تجريدٍ انطلاقًا من التجربة الملموسة. لقد أراد أن يحلّ محلّ التصوّر العددي للوحدة «تصوّرًا عضويًّا» (لاوست)؛ كذلك، رفض إمكانية اختزال التعدّد إلى الوحدة وأن تكون الوحدة قابلةً للاشتقاق من التعدد. إذن، أفضت نظرية المعرفة عند ابن تيمية إلى تعدديةٍ يتمثّل الأمثل فيها في اكتشافٍ تدريجيٍّ لتعدّدية الواقعي عبر معرفة الفردي والخاص.

لا يمكن الالتفاف على المنطق بوصفه كذلك لأنّ الوحي يدمجه فيه؛ لا بدّ إذًا من منهجة النهج الذي يقدّم لنا أنموذجه، انطلاقًا من المقدّمات الأولية التي يقرّها الجميع والتي نتلقى برهانًا على أصالتها، ومن دون الانفصال عن منهجية الملاحظة. في كتاب ابن تيمية **الردّ على المنطقيين**[1]، أكّد أنّ التعريف والقياس - وقد شجب طابعهما المصطنع - في المنطق الأرسطوطالي لا يفضيان إلى معرفةٍ حقيقية، ويعارض ذلك بتصوّرٍ تجريبيٍّ للمنهج. ناقش فكرة أنّ التصوّر لا يكون خصبًا إلّا

(1) حققه عبد الصمد شرف الدين الكتبي، بومباي، 1949.

عبر التعريف، وأنّ العلم يحتاج إلى أن يقدّم التعريفُ التصوّرَ، فعاب على التعريف صعوبةَ صياغته، لا بل عدم إمكانية التوصّل إليه في بعض الحالات، ما قد يؤدّي إلى الاعتقاد - جزافًا - أنّه لا يمكن تصوّر الحقائق الموافقة. وحين يمكن صياغة التعريف، فإنّ اعتماد ثنائية الجنس - النوع لا يقدّم إلّا تمييزًا وصفيًّا، ولا يقدّم ماهيّة الموضوع. من الأفضل إذًا السعي للحصول على فهمٍ مباشرٍ وآنيٍّ للشيء، أو في حال تعذّر ذلك، اللجوء إلى المقولات الشرعية السلفية (الاختلاف، الخاصّية، التشابه، الصفات المشتركة).

المسألة المركزية هي مسألة الحدّ الوسط للتفكير، أي بالنسبة إلى مؤلّفنا العلاقة بين عنصرٍ من عناصر الخلق وعنصرٍ من عناصر الوحي. وما يسمح بالحسم هو الإدراك التجريبي أنّ أيّ عنصرٍ جديدٍ لا يتدخّل لمنع أن تؤدّي العلّة الموجودة في المقدّمة إلى النتيجة نفسها الموجودة في الاستنتاج، أكثر مما تسمح به القوّة المقنِعة للبنية القياسية. يمكن أن تكون العلاقة المرجوّة متنوّعة القيمة، من مجرّد التشابه إلى إحدى العلل الأربع الأرسطوطالية التي تعود إلى الطبيعة الداخلية للشيء أو للفعل. لكنّ ابن تيمية كان يفضّل من جانبه أن يعدّ «المصلحة» علّةً، وشمل في هذا المصطلح المقولات الشرعية بقدر ما شمل فيه معايير التجربة الصوفية، فأحلّ الاعتبار المتوافق عليه محلّ البحث عن رابطٍ موضوعيٍّ بين الأصل والنتيجة، وأزاح المسألة نحو تحديد ما هو مصلحةٌ حقيقية، لا تزال غير مرئية، أو مجرّد مظهر.

كان السهروردي وابن سبعين قد انتقدا منطق المنطقيين من

داخل الفلسفة نفسها، الأوّل لأنّ هذا المنطق لا يتلاءم مع ماورائياته حول النور، والثاني «لأنّه يضع موضع التشكيك الأدوات التصوّرية من أجل رؤيةٍ صوفيةٍ ملائمةٍ للحقيقة»[1]. أمّا انتقاد ابن تيمية لهذا المنطق، فلا يستند إلى صُلْب أسس تصوّرٍ صوفيٍّ يدحضه، لكن يمكن مقارنته، في مقاصده الأولى إن لم يكن في نتائجه، بما طوّره الكاتالاني رامون لول قبيل ذلك باسم «المنطق المادي»[2]. إنّ التضافر بين وجهة النظر الخارجية التي يقدّمها مراقبٌ يقظٌ للعالم الإسلامي متأثّرٌ بعمل ابن سبعين، وبين وجهة نظر مصلحٍ من الداخل، هو تضافرٌ عرضيٌّ لما كان يمكن توقّعه آنذاك من جمهورٍ مسلمٍ معيّن. ولئن لم يكن قد قرأ كتاب **الرد على المنطقيين** إلّا عددٌ قليل على الأرجح من الناس بسبب كبر حجمه، فربما تأثّر عددٌ كبيرٌ منهم بأعمالٍ أكثر إيجازًا[3]. غير أنّ لهذا النجاح مظهرًا سلبيًّا. فما أرضى جمهور ابن تيمية لم يكن جهد المصالحة بين السلفية والمنطق، بين الخلاصية والنفعية، بقدر ما كانه تكريس التفكير السلفي، أي القِياس الشرعي الذي تمّ رفعه إلى مرتبة الشرف العليا، عبر صياغة بعض القواعد الواجب احترامها من ناحيته بالتأكيد، لكن كذلك عبر الخفض المرافق

---

(1) O. Leaman, *«Islamic Philosophy and the Attack on Logic»*, Topoi، 19، 2000، صفحة 17-24 [صفحة 19أ].

(2) انظر: D. Urvoy, *Penser l'islam. Les présupposés islamiques de l'«Art» de Lull*، باريس، 1980، صفحة 365-371.

(3) انظر: W. Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*، أكسفورد - نيويورك، 1993.

لمكانة نتائج التفكير اليوناني. ولئن كان ابن تيمية قد أراد المحافظة على حقوق الاجتهاد ضدّ تكرار صدور كرّاساتٍ أكثر فأكثر انقطاعًا عن الواقع، فإنّ حلّه مضى بالقدر نفسه في اتجاه إضعاف التفكير الذي ينبغي ملاحظته في الإسلام السني في القرون الخمسة التالية، عبر التشجيع على الاكتفاء الذاتي الذي مثّله.

النبوّة هي العنصر المركزي في فكر ابن تيمية. إنّها مآل تدرّجٍ من الأشعري، حيث لا تظهر إلّا نادرًا، مرورًا بالغزالي، حيث تلفت الانتباه أكثر مما تلْفته لدى الأشعري. وهي تسمح بدحض التصوّر الشيعي للإمامة بقدر ما تسمح بدحض التباسات نظرية ابن عربي حول الصلات بين الولاية والنبوّة عند محمد نفسه. ولئن أقرّ بإمكانية أن يتمكّن الأولياء من الطموح مباشرةً لنيل الوحي الإلهي، فلا يمكن لذلك أن يكون إلّا عرضيًّا، في حين أنّ الوحي الذي ينقله الأنبياء ذو طابعٍ نهائي، سواءٌ بذاته أم بفعله على نفسية الأفراد وعلى نظام المجتمع. النبي هو إمام الأمّة، وهو في الشرع إمام البشرية جمعاء.

في ما يخصّ نبيّ الإسلام ﷺ، رأى ابن تيمية أنّ «الآية» الأكثر سطوعًا على رسالته ليست القرآن، بل تفوّق الشرع الذي بلّغه. وبالأسلوب نفسه الذي حارب فيه الشيعة الذين يؤمنون بأنّ إمامهم معصوم، والمسيحيين الذين أفرطوا في إعلاء شأن شخصية عيسى عليه السلام، عدّ عبادة محمّدٍ ﷺ هرطقةً ينبغي اجتثاثها بهدف استعادة الطاعة المطلقة المتوجّبة له على نحوٍ أفضل. استأنف ابن تيمية العقيدة الحنبلية بصدد أنّ التعنيف الموجه إلى الأنبياء في القرآن يبرهن على أنّهم لم يكونوا معصومين، وأحال مع الأشاعرة

الأوائل مسألة العصمة إلى تبليغ الرسالة. وقد فضّل دفع الرحمة الإلهية وميزة التوبة قدُمًا عوضًا عن ضرورةٍ موضوعيّةٍ في الدقّة[1].

كان ابن تيمية مقتنعًا أنّ استكمال حقيقة الإسلام التي يعرّفها القرآن بوصفها عقيدةً وسطًا (انظر [البَقَرة: 143]) تكمن في احترام سنّة النبي ﷺ، وتوصّل إلى أنّ يحدّد موضع خصومه من المسلمين من الحدّين الأقصيين اللذين تمثّلهما بالنسبة إليه اليهودية والمسيحية (الأولى لأنّها عدّدت الفرائض من دون مسوّغٍ شرعيٍّ، والثانية لأنّها أبطلت تلك الفرائض اعتباطيًّا): اقتربَ الفقهاء المجدّدون من اليهود الذين أسبغوا على الله صفاتٍ إنسانية، ما يؤدّي إلى الشكّ؛ ونسب الصوفيون المجدّدون، على مثال النصارى، إلى الإنسان صفاتٍ إلهية، ما يفضي إلى الزعم الكاذب. وقد نالت المسيحية على نحوٍ خاصٍّ نصيبًا كبيرًا من التفنيدات، لا سيّما في كتاب **الردّ الصحيح على من بدّل دين المسيح**[2]، لأنّها تمثّل بالنسبة إلى مؤلّفنا مثالًا لإحلال قرارات البشر محلّ الرغبة الإلهية، وتجمع معظم الانحرافات التي شجبها داخل الإسلام نفسه. العمل ليس فقهيًّا فقط، بل يبرهن بالنصّ على أنّ رسالة محمّدٍ تخصّ البشر جميعًا بل حتّى الجان، وذلك ردًّا

---

(1) انظر: N. Zouggar, *«L'impeccabilité du prophète Muhammad dans la théologie sunnite, de al-Aš'arī (m.925) à Ibn Taymiyya (m.1328)»*، يصدر لاحقًا.

(2) Ibn Taymiyya, *A Muslim theologian's response to Christianity*، حققه وترجمه ميشيل توماس Michel F. Thomas، دلمار، 1985.

على حجّة أنّه لم يُرسَل إلّا لعرب الجاهلية فقط، ويسهب في التحدّث عن العواقب الشرعية لرفض قبول رسالته. بل مضى ابن تيمية في إحدى فتاواه إلى حدّ المطالبة بألّا يحترَم نظام «الحماية» (الذمّة)، التي يمنحها الشرع الإسلامي للنصارى، إلّا ما داموا نافعين اقتصاديًا، وبوجوب طردهم في حال العكس[1].

(1) انظر: أحمد بن تيمية، «مسألة الكنائس» (قدّمه وترجمه أوكيف B. O'Keeffe)، IC، 22، 1996، صفحة 53-78.

الفصل 28

الفكر الاجتماعي

بصورةٍ عامة، تعدّ الفترة الواقعة بين القرن السابع/ الثالث عشر والقرن الثاني عشر/ الثامن عشر حقبة ركودٍ فكريٍّ بالنسبة إلى العالم السنّي. نلاحظ حاليًّا ميلًا إلى إصدار ردّ فعلٍ ضدّ حكمٍ مفرط الصرامة، لكن يبقى أنّ التكرار يتغلّب تغلُّبًا كبيرًا من الناحية الكمّية على الإبداع، وأنّ الرؤى الجديدة تعاني من الناحية النوعية مصاعب في إسماع صوتها. يمكن أن يكون ذلك ناتجًا من صممٍ إراديٍّ لدى الجمهور العريض. هكذا، على سبيل المثال، نعلم أنّ زلزال القاهرة في العام 702/ 1302-1303 قد ألهم شخصًا اسمه شافع بن عبد الظاهر دراسةً تقارن كلّ المعلومات التاريخية المتوافرة حول هذا النوع من الهزّات الأرضية، ليظهر الطابع الدائم لأسبابها، ومن ثَمَّ ليثير على الأرجح التوقّع، بله الوقاية. والحال أنّ هذا النص الذي يبدو لنا مشروعه وحده اليوم لافتًا للنّظر، لم يستثر أيّ اهتمامٍ لدى معاصريه كي يتمّ نسخه وبالتالي حفظه. في المقابل، تمّ منح اهتمامٍ كبيرٍ لتجميعٍ قام به كاتبٌ متعدّد التآليف - هو السيوطي - حول الموضوع نفسه، ويدحض كلَّ سببيةٍ فيزيائيةٍ وبالتالي كلَّ إمكانيةٍ لعملٍ وقائي، لصالح تفسيرٍ

ديني بمصطلحات التجلّي الإلهي[1]. ربما يكون غياب صدى الأفكار الجديدة ناتجًا أيضًا من خجل الكاتب نفسه، سواءٌ أكان عاجزًا عن تجاوز الصيغ الجامدة ليدخل اختباره الخاص للحقائق، كما هي الحال بالنسبة إلى مقطعٍ حول الجهاد في الدراسة الشرعية التي قام بها ابن قدامة (توفّي في العام 620/ 1223)، أم كان يتراجع أمام تطبيق تحليلاته نفسها، كما سنرى لاحقًا مع ابن خلدون.

لكن على العكس من ذلك، يمكن أيضًا أن يتّخذ رفض الأفكار الجديدة مظهر نوعٍ من الهروب إلى الأمام في التنازل أمام إرغامات الزمان. نرى ذلك عند الشافعي ابن جماعة (639/ 1241-734/ 1333) الذي لم يكتف، وهو يحلّل مسألة الشرعية السياسية، باستعادة تعريفات سابقيه التَّقويّة[2]، بل دفع بفكرة أنّ الحكم السيئ أفضل من الفوضى، إلى حدّ التخلّي عن المبدأ القائل بإمكانية خلع الخليفة إن خالف الشريعة. كما أنّه ألغى حتى فكرة العقد بين الإمام والأمة. وقد دفع ابن جماعة قدُمًا التنازلات التي قدّمها الغزالي للسلطنة، عبر إقراره أنّ القوّة تستطيع تأسيس السلطة إلى حدّ قبول الاستيلاء على سلطة الخلافة نفسها بالقوة درءًا لقلقلة راحة المسلمين ووحدتهم.

---

(1) انظر: D. Urvoy, *«Les perceptions sociales du risque dans l'Islam médiéval»*، ندوة: «المجتمعات المتوسطية أمام الخطر»، مدريد، 27-29 أيلول/ سبتمبر 2003؛ النصوص قيد الإصدار.

(2) انظر أعلاه، الفصل 17، العنوان الفرعي 4، والفصل 22، العنوان الفرعي 2ج.

1. مشاريع جديدة في السلفية

هنالك إضافتان كبريان لهذه الحقبة، لكن لن يكون لهما عواقب ملموسة إلّا في العصر الحديث، وهما تتعلقان بالنظرية السياسية من جانب، وبمنهجية الشريعة من الجانب الآخر.

إنّ مقتل آخر الخلفاء العباسيين على يد المغول - في أثناء الاستيلاء على بغداد في العام 656/ 1258، وإقامة المماليك لسلالةٍ جديدةٍ في القاهرة التي أقطعت لهم في حقيقة الأمر، حتى إذا كانت الأشكال التقليدية لتفويض السلطة قد احتُرمت - قد منح السلطنة نوعًا من الاستقلالية الحقوقية. سجّل ابن تيمية في **كتاب السياسة الشرعية**[1] اختفاء الخلافة هذا. وقد استعاد المسألة من جذرها: الحاكميّة تعود لله وحده، لكنّ جزءًا منها انتقل إلى النبي ﷺ، ومنه إلى مفسّري الشريعة المؤهّلين. إذًا، رجال الدين هم الذين يأتون في المقام الأوّل.

بالتالي، يكون شرعيًّا كلّ حاكمٍ، أيًّا كان، لديه «رغبةٌ عميقةٌ في احترام الشريعة واستعدادٌ حقيقيٌّ لفرضها» (لاوست). هنا، يُجري ابن تيمية قطيعةً ثلاثيّةً مع النظرية الكلاسيكية: لم تعد الخلافة بالنسبة إليه إلزاميةً؛ لم يعد عدد الأئمة محدَّدًا؛ لم يعد واردًا الانتخاب الذي يعتقد ابن تيمية أنّه لم يتوافق يومًا مع الواقع. في المقابل، يشدِّد على المظهر التعاقدي لبيعة الشعب للحاكم حين يتحدث عن المبايعة: إنّها تمثّل الإرادة المشتركة في إطاعة

(1) ترجمه وعلّق عليه لاوست بعنوان: *Le Traité de droit public d'Ibn Taimīya*، بيروت، 1948.

الله ونبيّه؛ وينبغي أن تنعقد بين الإمام من جانب، ورجال الدين، وكلّ ممسكٍ بالسلطة من جانبٍ آخر؛ ينبغي أن تضمن المبايعة مزايا متبادلة؛ السلطة الفعلية بالنسبة إلى الإمام، وكذلك السلم الاجتماعي والتمتّع بضماناتٍ شرعيةٍ بالنسبة إلى الأمّة. ينفصل البعد الخاص للحاكم عن بعده العام، لذلك ينبغي ألّا نتمرّد على الإمام الظالم. لكن ينبغي كذلك أن يساهم كلّ شخصٍ، من موقعه، في ما يحقّقه الإمام لمجمل المجموعة: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومكافحة كلّ عوامل الانقسام بين المؤمنين. يتوجّب على كلّ شخصٍ تقديم النصيحة، بما في ذلك للخليفة.

لقب الخليفة الذي بدأ بما يشبه العرافة في بدايات العصر العباسي الذي تأثّر بالمأثور الفارسي، والذي مضى من تنازلٍ إلى تنازل، يحال هنا إلى قيمته النفعية البحتة: يوصف الإمام بأنّه الوكيل والوليّ والشريك؛ وبصورةٍ خاصة وليّ الأمر، وتنحصر مهمته في أن يدع النظام الاجتماعي يفعل فعله، وهذا أمرٌ لا يتطلب أي استعدادٍ خاص، لا جسماني ولا عقلي ولا أخلاقي. بالتالي، يمكن أيَّ شخصٍ «قادرٍ شرعيًّا» أن يتولّي هذا المنصب.

هنالك مبدآن يوجّهان النظرة السياسية عند ابن تيمية. أوّلُهما أمثولة اتحاد شوكة الدولة مع نهج الشرع المنزّل؛ من دون هذا الاتحاد، يتداعى الدين؛ ومن دون الدين، تصبح الدولة غاشمة. وثاني المبدأين هو تأكيد خصوصية الأمة الإسلامية، إذ ينبغي أن يكون لكلّ فردٍ هدفٌ يتمثّل في ألّا يشابه غير المسلمين في شيء. ينبغي إذًا عدم الاقتصار على مكافحة غير المسلمين - بما في ذلك

عسكريًّا - بل أولئك الذين يقلّدونهم أيضًا من داخل الأمّة الإسلامية في أيّ شيءٍ كان. هكذا، يصبح «الجهاد في سبيل الله» جوهر الدين[1]. لم يعد الأمر يتعلّق بالفتح، بل بالدفاع عن دار الإسلام، سواءٌ ضدّ أعداء الخارج أم ضدّ أعداء الداخل: الهراطقة والمتمردين وجميع أولئك الذين ﴿...وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَادًا﴾ [المَائدة: 33]. لقد طعن في فكرة جهادٍ أكبر نشنّه ضدّ أهوائنا، وعاب على المسيحية رفضها لأيّ قتالٍ حربي.

دفع ابن تيمية هذا الاهتمام بالأمة حتى في مظاهره المجسّدة، ما جعلنا نحصل على ملاحظاتٍ اقتصاديةٍ لافتة للنّظر[2]. فعلى الرغم من انتمائه إلى أوساط رجال الدين، أخذ علمًا بتلك المسائل عن طريق أخوين له كانا يمارسان على نحوٍ متزامنٍ - كما كان يجري غالبًا - التعليم الديني والتجارة. هنا حيث كان سابقوه يختارون إمّا تدخّلية الدولة في الأسواق وإما حياديتها في هذا المجال، لكن فقط وفق معايير دينية، حسبما إذا كانوا يؤمنون بحرية فعل الإنسان أو لا يؤمنون بها، فكّر ابن تيمية في كلّ مزايا تنظيم السوق وعيوبهِ، أو عدم تنظيمه، واختار التدخلات المناسبة وفق الظروف. وقد لاحظ الفارق في المرونة بين الإنتاج المحلي والإنتاج المستورد، وعرف كيف يحلّل مكوّنات الطلب، الكمّية منها والنفسية. كما اهتمّ بصورةٍ خاصةٍ

(1) انظر: A. Morabia, *«Ibn Taymiyya, dernier grand théoricien du ğihād médiéval»*, BEO, XXX، 1978، صفحة 85-100.

(2) انظر: A. Islahi, *«Economic Views of Ibn Taymiyya»* (Ph.D.)، أليغهر، 1980.

بالاستهلاك البذخي، وهي موضوعةٌ ستُظهر كلّ أهميّتها بعد زمنٍ طويل، في عصر المواجهات مع الغرب. أخيرًا، التقط ابن تيمية الآثار السلبية لتزييف الأمراء للنقود، مستبقًا «قانون غريشام Gresham» الشهير القائل بأنّ العملة الرديئة تطرد العملة الجيّدة.

أما في مجال أصول الفقه، فأكثر الإضافات لفتًا للنظر هي إضافة الغرناطي الشاطبي (توفي في العام 790/ 1388)[1]، الذي لاحظ أنّ علم أصول الفقه يبقى تخمينيًّا، فاقترح في دراسته الكبيرة **الموافقات في أصول الشريعة** عرض علمٍ أكيد، يؤسَّس على مبادئ الشريعة العامة والأساسية (الكلّيات). ولئن كانت المؤشرات الفقهية الشرطية لا تنتمي إلّا إلى المجال العبادي، فالمؤشرات ذات المدى المطلق تنتمي إلى مبدأٍ عقلاني، إمّا إيجابي (العدالة، الإحسان،...) أو سلبي (الجور، الفجور،...). إنّها نظرية مقاصد الشريعة التي يمكن تمثيلها بشكلٍ من نظام بديهياتٍ يتكوّن من صيغ عامّةٍ مستقاةٍ من القرآن والسنّة، من قبيل ﴿...وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍۚ﴾ [الحَجّ: 78]. هكذا يوضع مفهوم المصلحة كمحكٍّ. في كتاب ابن رشد **البداية**، اقترح تراتبيةً للمعطيات بحيث تفعل المبادئ العامة المبنيّة على اليقين في الحالات الخاصة. وقد استأنف الشاطبي ذلك بإقامة «صلةٍ جدليةٍ بين الجزئيات السياقية والكليات المنهجية» (تركي A. Turki). كذلك، في هذا العمل وفي

(1) انظر: M.Kh. Masud, *Islamic Legal Philosophy. A Study of Abū Ishāq al-Šātibīs Life and Thought*، إسلام أباد، 1977.

استشاراته الفقهية، وسّع مفهوم المصلحة عبر اهتمامه؛ ليس بالمصالح ذات الأساس النصّي النوعي فقط، بل كذلك بالمصالح التي ليس لها مثل هذا الأساس وتعدّ كذلك بالاشتقاق (المصالح المرسلة). وقد بدت له مثل هذه الخطوة مبرّرةً بعدّة أفعالٍ قام بها الخلفاء الراشدون وبقراراتٍ لمالك بن أنس نفسه. دفعه ذلك، على سبيل المثال، إلى السماح بفرض ضرائب غير شرعية، جعلتها أزمة الدولة المالية ضروريةً. هكذا، لم يكن لهذا الأسلوب صدًى واسعٌ في البداية لأنّه يطبّق محاجّةً لا تسيطر عليها الإجراءات المعتادة في التفكير سيطرةً حسنةً، لكن سيكون له جمهورٌ كبيرٌ في القرن العشرين، بعد خضوعه لتأثير القانون الغربي، في كتّابٍ راغبين في إصلاح الفقه (لا سيّما رشيد رضا).

2. تحليل الوقائع الاجتماعية: ابن خلدون

يتميّز المغاربي ابن خلدون (732/ 1332-808/ 1406) بأنّه تجسيدٌ لإعادة توجّهٍ حاسمةٍ في الفكر العربي نحو التحليل الذاتي أكثر مما يتميّز بصورة رائد علم الاجتماع الملتصقة به. وقد نتج تمركز هذا التحليل على المظهر الاجتماعي - السياسي، الذي ترتبط به المظاهر الأخرى (الديني والثقافي والاقتصادي، . . .)، إلى حدٍّ كبيرٍ من المعادلة الشخصية للمؤلّف - بعد أن عمل في الأوساط السياسية للإسلام في المغرب، أمضى النصف الثاني من حياته قاضيًا في القاهرة - ونتج كذلك من السياق التاريخي لأزمة العالم الإسلامي التي عاشها بكثافةٍ سفيرًا في البداية لدى ملك مقاطعة قشتالة الإسبانية، ثمّ

سفيرًا لدى تيمورلنك. لكن، على نحوٍ خاص، كانت معرفة حقيقة الوقائع، أي أسبابها، بالنسبة إليه شكلًا للحكمة التي تفوق على نحوٍ خاصٌ وهم رؤية الواقع بذاته، أي الفلسفة.

توسم إعادة التوجّه هذه بأنّها مفارقةٌ منهجيةٌ مزدوجة. ففي عمله الكبير **المقدّمة**، الذي كتبه كمقدمة لكتاب **العبر** (في التاريخ)[1]، يظهر ابن خلدون ريبةً كبيرةً تجاه الفلسفة. غير أنّه بدأ نتاجه الفكري بأعمالٍ متنوّعةٍ أصغر حجمًا نعرف أنّها تضمّنت عملين في المنطق، وتعليقاتٍ متنوعةً على ابن رشد؛ وهو يبدو، في الحقيقة، إنجازًا لمسيرةٍ فكريةٍ طويلةٍ تُبرِز بصعوبةٍ فكرة الصلة السببية بين أشكال المقاومة للغة العربية وللفقه الإسلامي معًا. ومن جانبٍ آخر، وعى ابن خلدون ضرورة وجود علمٍ جديدٍ للتاريخ يتطرّق إلى الحضارة (العمران) بوصفها كذلك، وسعى جاهدًا لعرض الآليات الاجتماعية - السياسية الصالحة عمومًا، فتمَتْرس في الحقيقة في العالم الإسلامي - وعلى نحوٍ أدقّ في مكوّنه العربي - البربري - مبرهنًا، حين كان يغامر في الخروج منه، على أنّ معلوماته وهو يتحدّث عن أوروبا أضعف بكثير، لا بل بالية.

كما تأثّر ابن خلدون تأثّرًا كبيرًا بانتمائه الديني. هو انتماءٌ إلى السلالة التوحيدية بدايةً: لئن كانت رؤيته المتشائمة للتاريخ، والتي تنصّ على أنّ الدول الكبرى تفنى حين تنسى مبدأها،

(1) المجلد الأول، ترجمه إلى الفرنسية عبد السلام الشدادي A. Cheddadi، باريس، 2002.

أطروحةً موجودةً لدى بعض المفكّرين اليونانيين والمؤرّخين اللاتينيين، فهي تحيل أيضًا إلى القرآن، ومنه إلى التوراة. وبالفعل، لم يكتف، كما فعل كتّاب العصور القديمة، بشجب آليةٍ عمياء؛ فإرادة الله هي التي تعبّر دائمًا عن نفسها في مجرى الأحداث، وحين يرسل أنبياء، فهو يعتمد على الجبريّة الطبيعية والاجتماعية باستثارة الشروط التي ستشجّع على فعلهم. ثمّ هو انتماءٌ إسلاميٌّ محض: إنّ عددًا من تحليلات ابن خلدون ليست سوى لبوسٍ متأثّرٍ بعلم الاجتماع لصيغٍ قرآنيةٍ أو للسنّة النبوية، كما هي الحال على سبيل المثال حين يفسّر الانحطاط بإضاعة الدين، الموازية للصيغة القرآنية إذ يأمر الله، حين يريد تدمير مدينة، سكانها أولًا بالانصراف إلى الفسق، أو حين يطوّر الحديث النبوي حول الفطرة[1]، مظهرًا تأثير التربية الأسرية في تشكيل الأفكار الأخلاقية والدينية. دفاع ابن خلدون عن النصوص التوراتية ضد اتهام التحريف المادي هو مجرّد ردّ فعلٍ لمؤرّخٍ عدّ اليهود أفضل من قدّم معلوماتٍ عن بدايات البشرية، وذلك لارتباطه بفكرة التاريخ الكوني. إذًا، لا تعني خطوته أيّ انفتاح على رسالتهم الروحية[2]، وتقييمه للتوراة بوصفها وثيقةً تاريخيةً هو مظهره الأبعد عن الراهنية.

---

(1) انظر أعلاه، الفصل 20، العنوان الفرعي 2.

(2) انظر: D. Urvoy, «*Ibn Ḫaldūn et la notion d'altération des textes bibliques*», *Judios y Musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contractos intelectuales*، مصدر سبق ذكره، صفحة 165-178.

أ. الاندماج والسلطة

حتّى عهدٍ قريب، تميّز كلّ تاريخ العالم العربي بالتوتر بين العالم الحضري المنظَّم والمنتج للرفاه وللإبداعات الثقافية في آن، وبين العالم البدوي غير المسيطَر عليه والناهب المحتمل الدائم للعالم الحضري. نرى ذلك التوتر أيضًا في القرارات السياسية التي تسعى لتأطير تلك القوى التي لا يمكن التحكم فيها أو على الأقل لإبعادها، بقدر ما نراه في قصص المسافرين الذين يشجبون عدم أمان المواصلات، وحتى في الأدب الشعبي الذي يشير إلى النهّابين الذين ينهبون الضواحي بأنّهم «أعراب». لم يكن ابن خلدون أوّل مؤرّخٍ يسجّل ذلك، ويغطّي تقسيمه الأساسي للمجتمعات إلى «بدويّة» و«حضرية» كل ما يسكن فضاءً مفتوحًا (بما في ذلك المزارعون) من جانب، ومن الجانب الآخر كل ما يفترض تمدينًا، لكنّه أوّل من تساءل حول هذا التفوّق الذي توفّره للقبائل حيويتها الدائمة مقارنةً بالديناميّات المتذبذبة في أماكن العمران. هكذا وضع في المقام الأوّل مفهوم العصبية، محرّك السعي إلى السيطرة (الغلب)، وهذا الأخير نفسه مصدر كلّ رئاسةٍ وكل ملك. وعلى الرغم من أنّ مفهوم العصبية هذا مستقًى من ملاحظة الواقع القبلي، فقد بسطه على كلّ مجتمع، بحيث إنّه من الشرعي نقْله إلى مفهوم «حس الانتماء» الحديث.

لكن بعد إقرار هذا المظهر، من الضروري أن نميّز ما هو ملاحظةٌ وما هو تعميمٌ عشوائيٌّ للملاحظة المحلية، وأخيرًا ما هو مجرّد تأمّلٍ عند ابن خلدون. ينتمي إلى الصنف الأوّل من دون أدنى شكٍّ وصْفه للدولة المشكّلة من ثلاث حلقاتٍ متشاركةٍ في

المركز: القبائل المتصلة اتصالًا عميقًا بالسلالة الحاكمة والتي تدعمها عسكريًّا مقابل مزايا ضريبية؛ القبائل الخاضعة للضريبة؛ والقبائل التي تفلت من الضريبة. يستند هذا التحليل إلى الوضع في شمال إفريقيا، لكنّه يعاني من أنّه قد تمّ بسطه على مجمل العالم الإسلامي. بالنسبة إلى إسبانيا خصوصًا، وعلى الرغم من أنّ ابن خلدون اعترف بطابعها الحضاري المديني أساسًا واعترف بالتالي بضعف العصبيّة فيها، فهو لم يتمكّن من الامتناع عن تفضيل تأثير السلالات البربرية التي تتوافق توافقًا أفضل مع مفترضاته. أخيرًا، في مجال التأمّل المحض، نضع مثالًا وصف المراحل الثلاث لحياة عمرانٍ، والذي يواصل تلفيقات ابن باجة وابن رشد لأعمال أفلاطون عبر إلصاق كلّ مرحلةٍ بقوّةٍ للنفس.

على الرغم من أنّ ابن خلدون لم يخصّص أيّ فصلٍ للدين، يتدخّل الدين في عدّة مستوياتٍ في تشكيل الحضارة. لم يعد الدين ضروريًّا، لكنّه يلعب دور مساعدٍ حين لا يتمّ تشويهه، وبصورةٍ خاصةٍ حين يستند إلى كتابٍ منزل. وهو الذي يسمح للبدوي - بطل الحالة الأولى، الطبيعية، للحضارة - بتجاوز فرديته من جانب، وبتبعيّته المطلقة لصلات الدم من الجانب الآخر. ثمّ يتوجّب على الدين التدخّل لدعم العصبيّة في تأسيس سلالةٍ حاكمة. لكن بصورةٍ خاصة، المؤسسات الإسلامية المحضة، كالخلافة، هي أنموذج التنظيم. المدينة الفاضلة التي تحدّث عنها الفارابي مطعونٌ فيها لأنّ الإنسان ميّالٌ بطبعه إلى الشر. في المقابل، يُظهِر ابن خلدون حنينًا حقيقيًّا إلى عصر فجر الإسلام.

ب. التاجات الثقافية

لم يكن تحليل الدين وحيد الاتجاه. فربما كان لتطوّر المؤسسات الدينية تأثيرٌ سلبيٌّ، وقد وعى ابن خلدون أنّ نظام المدرسة قد جعل الدراسات الدينية تتحجّر، وجعل العلم الحقيقي يفقد ديناميته. لكنّه لم ينفتح على تصورٍ مستبطنٍ للإيمان. ولئن كتب دراسةً عن الصوفية[1]، فذلك للردّ كقاضٍ على سؤالٍ ومحيلًا إيّاها إلى عبادةٍ تخلّصت من السمات «الحميدة»، لا تهتمّ بالداخل إلّا لأنّه يحكم الخارج.

التشديد على دور العصبيّة ليس سوى نصف المقدّمة. وهو لم يرِد عمليًّا في الفصلين الخامس حول «الكسب والصنائع» والسادس حول «العلوم والتعليم». في الحقيقة، هنالك قلبٌ حقيقي للرؤية في الفصل السادس: أصبح المجال الروحي في المرتبة الأولى، بعد أن كان سابقًا متصلًا على الأقل اتصالًا وثيقًا بآليات الإدماج بالمجتمع، لا بل خاضعًا لها.

والحال أنّ ذلك لم يتمّ بسهولة: التقديم صراطيٌّ تمامًا، يبدأ بالنظم الدينية المأثورة بفعل نبل هدفها، في حين أنّ المؤلّف حين عرض قبيل ذلك الترتيب المنطقي للعلوم قد بدأ بالعلوم الفلسفية «التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره». لكن ينبغي أن نلاحظ أنّه إذا كان كلّ تحليل الفكر الإنساني الذي يفتتح هذا الفصل هو مجرّد اختصارٍ للفلسفة، فإنّ ابن خلدون يتميّز فيه بإعادة

(1) شفاء السائل، ترجمها إلى الفرنسية بيريز R. Perez بعنوان: .Ibn Khaldûn *La Voie et la Loi ou le maître et le juriste*، باريس، 1991.

غمس القارئ دوريًّا في العالم اليومي: بتحليل الصلات بين الفكر والفعل، ثمّ بالتشديد على الطبيعة السياسية أساسًا للإنسان، إلخ.

يعترف ابن خلدون بأنّ هذه المنظومة تتيح لنا «الاطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم»، محذّرًا في الآن نفسه من دراسة المنطق من دون امتلاءٍ من الشرعيّات. علاوةً على الدور المعياري للمنطق، ينبغي إذًا أن يفيد كإطارٍ لكلّ وصفٍ ممكن. ينبغي التطرق إلى التاريخ بمجموعةٍ من الفرضيات التي يقدمها تحليل بنية الفكر الإنساني، وفي الوقت نفسه، سوف يضاء هذا الفكر بفعل سمته الاجتماعية والأدواتية أساسًا، عبر ممارسة التحليل.

غير أنّ ابن خلدون لم ينخرط في درب العرض التاريخي للمعرفة إلّا بحذرٍ شديد. وهو لم يفعل ذلك إلّا حين كان النقل يقدّم له صراحةً الأدوات الملائمة، على سبيل المثال العناصر اليهودية والمسيحية (الإسرائيليات) المدرجة في التفسير القرآني. في المقابل، امتنع عن أيّ «نزعٍ لأسطرة» الهرطقات والأديان الأخرى المغايرة لدينه. تمثّل هدفه في تصنيف الفكر وإظهاره كيف يرتبط بمقتضيات الحياة، ما يفسّر موقفه المتناقض من مختلف المناهج الباطنية: لئن دحض بعضها، كالخيمياء، دحضًا منهجيًّا، فقد عالج غيرها (السحر، «علم الحروف») بتسامح أكبر بكثيرٍ ووصفها وصفًا إثنولوجيًّا دقيقًا. ومع تشديده على ما يتّسم به منهجٌ باطنيٌّ كهانيٌّ معينٌ (توسّع كثيرًا حول هذه الزائرجة[1] من إدهاشٍ

(1) هي من القوانين الصناعية لاستخراج الغيوب، اشتهرت في المغرب وتنسب إلى العالم المعروف بأبي العباس أحمد السبتي (م).

وسحر، سعى في الآن عينه إلى إظهار أنّ حقل تطبيقه شاملٌ، وإلى جعله قابلًا للفهم[1]. يقتضي كلٌّ من الملمحَين - قابلية الفهم والشمولية - الملمح الآخر. ينبغي أن يسمح تاريخ النتاجات الثقافية بفهم كلّ ظاهرةٍ ضمن خصوصيتها. وكلّ منها يتوافق مع حاجاتٍ يمكن الإشارة إليها وكلّ شيءٍ يعود إلى مجال قابليّة الفهم.

ج. الإرث الخلدوني

كان ابن خلدون مدركًا تمامًا لقيامه بخطوةٍ حاسمة بقدر ما كان مدركًا لأصالة مشروعه. لقد أعاد صياغة مقدّمته ودوّن ملاحظاته عليها حتّى آخر حياته. لكنّ الجزء السرديّ في عمله **كتاب العبر** ليس سوى تجميعٍ متقن لا يُظهر أيّ ابتكارٍ بالمقارنة مع المؤرخين المسلمين الآخرين، كما لا يظهر بصورةٍ خاصّةٍ أي ذكرٍ لاكتشافاته المنهجية الخاصة.

لقد خان مؤلّفنا نفسه بنفسه، ولم يكن حظّه مع الآخرين أفضل. ولئن كان مؤرّخون مغاربيون آخرون قد ذكروا وقائعه التاريخية، فإنّ مقدّمته بقيت طويلًا من دون صدى. لم يعِد اكتشافها إلّا العثمانيون الذين عرّفوا الغربيين بها. في القرن السابع عشر، استثمر سلف الاستشراق دربرلو d'Herberlot جزءها الثالث المتّصل بالنتاجات الثقافية. وفي القرن التاسع عشر، في

(1) انظر: D. Urvoy, *«La théorie des idéologies chez Ibn Khaldûn»*, Annales de la faculté des lettres et sciences humaines de Dakar، العدد 14، 1984، صفحة 211-223.

السياق العام للاهتمام بالتاريخ وبالعلوم الاجتماعية، تمّ تحقيقٌ وترجمةٌ لمجمل تلك المقدّمة. حينذاك فقط، أمكن هذا العمل أن يعود إلى العالم العربي. لكنّه لم ينل ما يستحقّه من اعتبارٍ إلّا في القرن التالي، سواءٌ عند العرب (طه حسين، . . .) أم عند الغربيين (توينبي A. Toynbee، . . .)، ولم يخلُ ذلك من بعض الالتباسات الناتجة من تعميماتٍ مغلوطةٍ تاريخيًا.

كما نالت مختلف ملامح التفكير المنهجي حظوظًا متباينة. فلم يهتمّ بالفصل السادس الطويل إلّا المستشرقون الذين لم ينظروا إليه إلّا بوصفه مصدرًا وثائقيًّا. أمّا الفصل الخامس، المتّصل بالملامح الاقتصادية، فقد نال اهتمامًا أفضل: لم يكن له صدًى بالمعنى الحرفي للكلمة، لكن يمكن تقريبه من تحليلات المؤرّخ المصري المقريزي (765/ 1364-845/ 1442) المعاصر لابن خلدون، والذي يبدو أنّه كان مألوفًا له.

تتمثّل إضافة المفكّر المغاربي في إدخاله لنظريّةٍ في الإنتاج تدور حول ضرورة التخصص وتقسيم العمل. يتمّ تحديد السعر، الذي ينبغي أن يتضمّن في الآن عينه أجر المنتج وربح التاجر والضريبة، وفق الصلة بين المنتجين والمستهلكين بقدر ما تحدّده السياسة الضريبية التي تنتهجها الحكومة، وكلاهما، أي السعر والسياسة الضريبية، يخضع لحركاتٍ دورية. وبالفعل، يؤدّي التخصّص إلى نموّ المدن، وبالتالي إلى الهجرة من الريف، ومن ثمّ إلى انخفاض الإنتاج الزراعي والمجاعات وتضاؤل عدد السكّان؛ الضغط الضريبي، الخفيف في البداية، ما يساعد على النموّ، يصبح أثقل مع الازدهار وتوطّد الدولة، ما يؤدّي إلى لجم

الإنتاج، ومن ثَمَّ انخفاض العائدات الضريبية، وبالتالي قوّة الدولة. من جانبه، لم يكن المؤلّف المصري رجل حكومةٍ فحسب، بل مارس كذلك عدّة مراتٍ ولعدّة أشهرٍ وظيفة مراقب الأسواق (محتسب). وعلى الرغم من أنّ نصّه حول المجاعات[1] يهدف إلى تخفيف مساوئ الظاهرة أكثر مما يهدف إلى فهمها، فهو يتميّز بتحويل النظر عن الأسباب المادّية لغرض شجب الضرائب الباهظة وأعمال السخرة التي تفرضها الطبقة الإقطاعية. وقد أوصله ذلك إلى تحليل الظواهر النقدية. مضى أبعد مما مضى إليه ابن تيمية في تحليل عواقب الخفض المتعمّد لقيمة العملات وأعاد وضعها في إطار أزمةٍ عامّةٍ للقيم الأخلاقية[2]. دافع ابن خلدون عن التوازن بين حجم تشكيل العائدات ومحفظة الضرائب؛ أمّا المقريزي فقد جمع بين إصلاح الأمور المالية وسياسةٍ عادلة، أي تعبّر عن رغبة الله. حاليًّا، يتمّ النظر إلى تحليلات هذين الرائدين بوصفها نماذج للتفكير الاقتصادي «الإسلامي»، بعد أن تمّ تجاهلها لوقتٍ مديد.

لم تنتظر الفلسفة الدورية للتاريخ كلّ هذا الوقت كي يتمّ سماعها. غير أنّ إعادة اكتشافها، أواخر القرن العاشر/السادس عشر على يد المثقّفين العثمانيين الذين طبقوها على محيطهم الخاص، لم تعنِ في البدء بالنسبة إليهم ثورةً، بل بالأحرى تضافرًا مع مخططات تأريخهم الرسمي بصدد سيادة الدول التي تحكمها

(1) إغاثة الأمة، ترجمه فييت G. Wiet, JESHO, V، 1962، صفحة 1-90.

(2) انظر: F. Oualalou, *La Pensée économique d'el-Makrizi*، الرباط، 1977.

سلالةٌ معيّنةٌ ونموُّها وأفولها، كما لم تصبح الحماسة تجاهها جليّةً إلّا بدءًا من مطلع القرن الثاني عشر/الثامن عشر[1]. فضلًا عن ذلك، امتدّ تأثيرها إلى صعيد النتائج العملية، حيث كان المؤلّفون العثمانيون يبحثون عن حلولٍ للتغلب على أفول السلطة، ويعتقدون أنّه من الممكن التغلّب على الحتميّة الدوريّة إمّا بإيقافها، أو حتى بعكسها، إذ تستطيع الاستعارات أن تتطرّق إلى ما هو أقل خصبًا وأقلّ ابتكارًا. هكذا، على سبيل المثال، استعاد كاتب شلبي (1017/ 1609 -1067/ 1657) التشبيه - الذي قام به نصير الدين الطوسي قبل قرنٍ ونصف من ابن خلدون - بين الجسم السياسي والجسم البشري، فاعتبر كلّ طبقةٍ اجتماعية (رجال الدين والعسكريون والتجار والحكّام) أحد الأخلاط الجسدية الأربعة، وشبّه الحاكم بطبيبٍ يتوجّب عليه أن يحافظ على التوازن بين العناصر المكوِّنة أو أن يعيده.

تكمن نقطة الاتصال الأكثر بروزًا بين المأثور العثماني والفكر الخلدوني في البحث عن موازنةٍ لاستبداديّة السلطة، وفي العثور في الوقت نفسه على التعبير عن العدالة الشاملة ليس في الشريعة، بقدر ما هي في القانون الذي تعبّر عنه سلالة. نظريًّا، القانون دعمٌ للشريعة، لكنّه يتميّز عنها وظيفيًّا ويلعب دورًا أهمَّ. يعدّ القانونيّ العظيم سليمان (حكم من العام 927/ 1520 إلى

(1) انظر: C. Fleischer, *«Royal Authority, Dynastic Cyclism, and "Ibn Khaldûnism" in Sixteenth-Century Ottomans Letters»*, Journal of Asian and African Studies, XVIII، 3-4، 1983، صفحة 198-220.

العام 974/ 1566) ذاك الذي جعل الاثنين متوافقين وشيّد بذلك «المدينة الفاضلة».

لذلك، استند الفكر السياسي العثماني إلى الملاحظة أكثر بكثيرٍ مما استند إلى صياغة المثُل. العمل الأهم في هذا المجال هو **نصحة السلاطين**، لمصطفى علي (948/ 1541 - 1008/ 1600)[1]، الذي لم يبنَ على الحكايات التعليمية بقدر ما بني على تجربته الخاصة كمديرٍ في مواجهة الفساد والعجز وتجاوزات السلطة. وهو يسبق تاريخًا كونيًا، بقي غير منجزٍ لكن أعيد اعتماده لتأليف نوعٍ من المختصر الذي يفسّر النجاح الأولي، ثمّ الأُفول، وربما سقوط اثنتين وثلاثين سلالةً مسلمة[2]. تُشرَّع السلطة بفعاليتها الناتجة من مكانة المشرّع وعدله، أكثر مما تُشرَّع بالوراثة أو بصفتها الدينية. وعلى مثال مفكّرين أتراكٍ آخرين، أكّد مصطفى علي أنّ حكم كافرٍ عادلٍ خيرٌ من جور المسلم.

---

(1) Nuṣḥat ül-selātīn، حققه وترجمه إلى الإنكليزية تيتز A. Tietze، بعنوان: *Mustāfā 'Alī's Counsel for Sultans of 1581*، فيينا، 1982 (الطبعة الثانية).

(2) انظر: C.H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire. The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*، برنستون، 1986.

الفصل 29

ماورائيّو فارس

بدا العالم العثماني واعدًا في بداياته على الصعيد الفكري. فقد كرّس أحد أوائل علمائه، داود القيسري (توفي في العام 751/ 1350)، مجلدًا لدراسة الزمن. استأنف صيغة أرسطوطاليس حول الصلة الوثيقة بين الزمن والنفس، ورفض على خطى أبي البركات البغدادي، ربطه بالحركة وتعريفه بوصفه مقياس الكائن وديمومته[1]. والسلطة العثمانية نفسها أظهرت اهتمامًا بالعلوم، وكذلك بالفكر التأملي. فقد أعاد محمد الثاني الفاتح (حكم من العام 848/ 1444 إلى العام 850/ 1446 ومن العام 855/ 1451 إلى العام 886/ 1481) الحياة إلى المواجهة بين الغزالي وابن رشد عبر دفع عالِمين مشهورين إلى دراسة كلٍّ من كتابَي **التهافت** والدفاع عنهما. وما يلفت النظر أكثر من ذلك، هو أنّ أجزاء من أعمال جيميست بليتون[2] Gémisthe Pléthon كانت صدًى للنبوءات الكلدانية قد ترجمت إلى العربية، والأرجح أنّ ذلك تمّ في استنبول نفسها وفي عهد محمّد الثاني، ما وضع تحت

(1) انظر: M. Bayrakdar, *La philosophie mystique chez Dawud de Kayseri*، أنقرة، 1990.

(2) (1365-1450) فيلسوف بيزنطي أنعم النَّظر في دراسة أرسطوطاليس =

تصرّف مفكري الإسلام «طرفَي الأفلاطونية المحدثة اليونانية»[1]. لسوء الحظ، لا يبدو - على الأقل في الوضع الراهن لمعارفنا - أنّه كان لمثل هذه المشاريع انعكاسٌ مثمر.

ولئن كان العالَم السنّي قد تمكّن من إظهار بعض الالتماعات المتفرّقة بين القرنين السابع/الثالث عشر والتاسع/الخامس عشر، فقد ولج بعد ذلك حقبةً مديدةً من التكرارات التي لم تستكشف بعدُ إلّا قليلًا لأنّها عُدّت - خطأً أو صوابًا - علامة ركود. في مقابل ذلك الوضع، أثمرت إيران عددًا لافتًا للنّظر من المؤلّفين، وكذلك توجهًا مغايرًا تمامًا. ففي مواجهة النزعة السنّية العدائية عند ابن تيمية، كان انتقال مجمل البلد إلى الشيعية حاملًا لهذا الفوران الفكري. وفي مواجهة الرؤية الوضعية لدى المؤرخين - علماء الاجتماع، أصبحت الماورائيات في مركز التأملات. يقدّم لنا نصٌّ لمير فندرسكي (توفي في العام 1050/ 1640 - 1641) مكرّسٌ للنشاطات الإنسانية (الصناعة)[2] مثالًا ساطعًا على هذه المعارضة. لم ينظر إلى النشاطات المتصلة بمهنةٍ وفنٍّ إلّا

= وأفلاطون وساهم في نشر أعمالهما غرب أوروبا. أهم أعماله كتاب «دراسة القوانين Traité des lois» الذي أمر بطريرك القسطنطينية جيناديوس بحرقه (م).

(1) J. Nicolet et M. Tardieu, *«Pletho Arabicus. Identification et contenu du manuscrit arabe d'Istanbul, Topkapī Serāī, Ahmet III 1896»*, JA, CCLXVIII، 1-2، 1980، صفحة 35-57 [صفحة 56].

(2) Mīr Findiriskī, *Risāla-ye sinā'īya*، حققه S.J.D. Āštiyānī *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours*، المجلد الأول، طهران - باريس، 1391/ 1971، صفحة 63 وما يليها.

بوصفها تتمتع بغايةٍ تخضع لغاياتٍ أخرى، وصولًا إلى نشاطٍ ليست له غايةٌ إلّا ذاته، نشاط الفلاسفة والأنبياء. ولئن كان ينبغي أن تؤخذ جميع هذه النشاطات بالحسبان، من أدناها: نشاط الحدّادين، إلى أعلاها، فذلك فقط لأنّه يتوجّب على كلّ عضوٍ في الكون، وفق بنية هذا الكون العضوية، أن يلعب دوره في مكانه وهو سليم البنية، وإلّا فالمجموع يصاب بالشلل. لقد أدار مير فندرسكي ظهره إذًا، ليس إلى تحليلاتٍ كتحليل ابن خلدون فقط، بل تجاوز أيضًا تصنيفات مكوّنات المدينة الفاضلة السابقة؛ بصورةٍ خاصة، فصل نفسه عن إخوان الصفاء الذين اعترفوا بنبلٍ خاصٍّ لكلّ فنٍّ وتقنية.

لكن ينبغي ألّا يدفعنا عددُ المؤلّفين الفارسيين - الذين نستطيع إحصاءهم بدءًا من نهاية القرن العاشر/السادس عشر، حين انتهى الأمر بالشيعية الإثني عشرية التي فرضتها السلالة الصفوية إلى حكم مجمل المجتمع - وحجمُ أعمالهم إلى نسيان أنّ الأمر يتعلّق إلى حدٍّ كبيرٍ بنتاجٍ مدرسي، تكراريٍّ للغاية. من المناسب إذًا أن نحدّد خطوط قوّته النوعية، وقبل كلّ شيءٍ تحديد إطاره الأصلي عوض تحديد تفاصيل التأملات[1].

(1) من أجل مقاربةٍ أولى، يمكن العودة إلى مقدّمات هنري كوربان للمجلدات الثلاثة لكتاب *Anthologie d'Āštiyānī*، التي أعيدت طباعتها معًا بعنوان: *La philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*، باريس، 1981.

1. في مصادر «فلسفةٍ شيعية»

نتج تأسيس سكولاستيّة شيعية من اجتماع مأثورٍ نوعي، على الرغم من تنوّعه[1]، مع نماذج خارجيةٍ لمنهجة الأفكار. لعب مؤلّفان دورًا حاسمًا في تكييف أفكارٍ رائدة تمّ تطويرها في سياقٍ سنّي مع الشيعية: نصير الدين الطوسي (597/ 1201–672/ 1274)، الذي مرّ بطورٍ إسماعيلي قبل أن يعود إلى الشيعية الإثني عشرية بصدد الفلسفة السينوية، وحيدر الآملي (719–720/ 1319–1320 - بعد 787/ 1385) بصدد الحكمة الإلهية عند ابن عربي. ربما يضاف إلى ذلك تمثّل أفكارٍ خارجيةٍ أخرى، كفكر يحيى السهروردي.

اشتهر الطوسي خصوصًا بأعماله في الأخلاق، والمؤسَّسة على تعليم اليونانيين وعلى المأثور الفارسي قبل الإسلامي، وكذلك على الفلسفة والتعليم الإسماعيلي والصوفية، واشتهر بنشاطه السياسي في أثناء الغزو المغولي. كما أنّه اسمٌ بارزٌ في تاريخ العلوم، لا سيّما بوصفه مؤسسًا لمرقب مراغة[2] Marāġa. لكنّه أيضًا مصدرٌ مهمٌّ لماورائيّي العصر الصفوي. يزيد من دلالة شرحه لـكتاب **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا أنّه يتابع شرح فخر الدين الرازي[3]. وهو يردّ عل الاعتراضات الرئيسة التي وجّهها الرازي المتأثّر بقوّةٍ بروح الكلام، في ما هو في نظر الطوسي «ذمٌّ

(1) انظر أعلاه، الفصل الثالث، العنوان الفرعي 3، والفصل السادس عشر.

(2) مرصد فلكي بني في القرن السابع الهجري في منطقة المراغة شمال غرب إيران قرب مدينة تبريز، أنشأه مانجو أخو هولاكو (م).

(3) شرح الإشارات للخواجة نصير الدين الطوسي وللإمام فخر الدين الرازي، قم، 1983، مجلدان.

لا شرح». هكذا، يمثّل كلٌّ منهما تفسيرًا نوعيًّا: لئن كان الطوسي قد بقي مخلصًا للروح الاستدلالية، فقد طوّر الرازي، مستندًا هو أيضًا إلى سردٍ رمزيٍّ لابن سينا، رؤيةً عرفانيّةً، وهي التي ستنتصر لاحقًا. إنّه أمرٌ جليٌّ على نحوٍ خاصٍّ بصدد الفصول الثلاثة الأخيرة، حيث يقتحم ابن سينا العالم اللاعقلاني. هكذا، حين يتحدّث الرازي عن العرفان، ينظر إلى هذا المفهوم بوصفه **المعرفة** عند الغزالي، أي مسيرةً زهديّةً يمكن تطبيقها على جهد التجريد عند الفلاسفة بقدر ما يمكن تطبيقها على جهد التطهير عند الصوفيين، في حين يراه الطوسي «عرفانيّةً»، أي عمليةً تؤدّي إلى التحوّل.

على الرغم من أنّ الطوسي زعم أنّه لم يشأ في هذا الشرح إلّا عرض الفلسفة الأرسطوطالية، وأنّه لم يدرِج فيها أفكاره الخاصة إلّا «مرتين أو ثلاثًا»، فقد اختلف في عدّة نقاطٍ مع ابن سينا (طبيعة المعرفة الإلهية، الخلق وما قبل الأزلية، الوجود المنفصل للعقل، إلخ.). كما فضّل أحيانًا بعض حلول السهروردي أو أبي البركات البغدادي، مدشّنًا بذلك شكلًا من التلفيقية سيزدهر في صفوف مؤلّفي العصر الصفوي.

سوف يتم التعليق على شرح الطوسي بدوره. وعلى أثره، ستترك الدراسات الفلسفية الأخرى لهذا المؤلّف آثارها. لا تتميّز دراساته في المنطق بدقّتها فحسب، بل بإضافةٍ جديدةٍ كذلك في تحليل مفهوم القوام الذي سيسمح لاحقًا بالتغلب على عدّةِ صعوباتٍ في البحث الماورائي[1].

(1) انظر: P. Morewedge, «*The Analysis of "Substance" in Tūsī's Logic* =

درس حيدر الآملي منذ يفاعته على النظم الشيعية الإثني عشرية ثمّ تحوّل في الثلاثينيّات من عمره إلى الصوفيّة، متخليًا عن وضعٍ لامع. استقرّ في الأماكن الشيعية المقدّسة في العراق، وتلقّى على نحوٍ خاصٍّ تأويل القرآن وشرحًا لكتاب **فصوص الحكم** لابن عربي (وهو عملٌ يقدّم نفسه بوصفه تلخيصًا لكلّ الأنبياء). في مقطعٍ له طابع السيرة الذاتية، يحدّد حيدر ما تلقّاه على هذا النحو قائلًا: «ومعلومٌ أنّ كلمات الله على الإطلاق غير متناهية، وكذلك معناها. فلا يمكن إحاطة المتناهى بها أصلًا، لأنّ إحاطة المتناهى بغير المتناهى غير ممكن»[1]؛ كما لم يتردّد في الإشادة بالكمال في وضوح تركيب كتابته وجمال بلاغتها.

إذًا، تتمثّل مهمّة حيدر في المصالحة بين الشيعية والصوفية. يتوجّب على الشيعية عبور مرحلة الشريعة الظاهريّة من أجل حقيقتها الباطنية، ويتوجب على الصوفية أن تعترف في تعليم الأئمة بالإسلام الداخلي الحقيقي، تلك الأمانة التي رفضتها السماء والأرض وقبل بها الإنسان، لأنّه كان ﴿...ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزَاب: 72]. يبدو له ابن عربي أفضل مرشد. ولم يكتف بشرح **فصوص الحكم**، بل كتب، على مثال الصوفي الأندلسي،

= *and in the Ibn Sīnian Tradition»*, in G. Hourani (dir.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*، ألبانيا، 1975، صفحة 158-188.

(1) حيدر الآملي، نصّ النصوص، شرح لفصوص الحكم لابن عربي، تحقيق هنري كوربان وعمر يحيى للمقدمة، طهران - باريس، 1974، ترجم المقطع كوربان في مقدّمة سيد حيدر الآملي بعنوان: الفلسفة الشيعية *La philosophie chi'ite*، طهران - باريس، ميزونّوف، 1969، صفحة 22-23.

عملًا يحدّد الأشخاص الذين كانوا الأشكال المتجلية للأسماء الإلهية، من آدم حتى محمد ﷺ. وقد مضى إلى حدّ الإعلان أنّ تفسيره القرآني «هو [بالنسبة إليه] في مقام فصوص الحكم بالنسبة إلى الشيخ محي الدين بن عربي، وفي مقام القرآن بالنسبة إلى النبي ﷺ»[1]. غير أنّه توجّب عليه الابتعاد عن ابن عربي بصدد نقطةٍ معينة: ختم الولاية ليس عيسى بن مريم عليه السلام، بل هو عليّ أول الأئمة، وختم الولاية المحمدية ليس ابن عربي نفسه، بل الإمام الثاني عشر. لا تكمن هنا علامةٌ فقط على الصراطية الإثني عشرية، إذ على نحوٍ أعمق، تعبّر هذه الفكرة عن حاجةٍ ملحوظةٍ لتسجيل التجربة الروحية في عددٍ من الرهانات التاريخية المكرّسة لتأكيد شرعيّته: كان مقتنعًا بأنّ الصوفيين الأصيلين، صوفيّي الأجيال الأولى، كانوا مريدين للأئمة؛ وأقرّ من دون تحفّظٍ أنّ النبيّ ﷺ نفسه أوحى بكتاب فصوص الحكم لابن عربي في منامه. ومن الممكن أيضًا أن يتّصل ذلك بإدراكٍ عميقٍ لسلطان التاريخ الذي صانته السير الأسطورية الإيرانية (مثلما أعاد نسبه، متشربًا بلقبه **سيد**، إلى الإمام الرابع، اعتقد أنّ السلالة الحاكمة في مسقط رأسه طبرستان تتجذّر في امتداد الساسانيين).

في المقابل، استأنف حيدر الموضوعات الأساسية في فكر ابن عربي حول «الإلهيات»: شجبُ خطر عبادة الأصنام المتضمَّن في توحيد الفقهاء، وتقديمٌ لتوحيدٍ أنطولوجي يعبّر عن «وحدة الوجود» (كوربان)؛ ماوراء للوجود يتجاوز درب العقل ليشمل

(1) المصدر نفسه، صفحة 48.

أيضًا دروب النقل والكشف؛ دورٌ أساسيٌّ للبرزخ الذي نحا به حيدر الآملي تجاه تصوّر السهروردي باعتماد فكرة «الأمثلة العقلية». هذه هي الموضوعات التي تطوّرت وفقًا لها السكولاستيّة الفارسية في العصر الصفوي.

2. الاتجاهات الرئيسة

على الرغم من أنّ سياسة الصفويين الشيعية قد حابت الفقهاء على نحوٍ خاصّ، وأنّ بعض هؤلاء كانوا خصومًا ألدّاء للفلسفة، فقد استفادت هذه الأخيرة كثيرًا من «المنطق الرمزي» القائم، ولا سيّما من إمكانيات التعليم. من دون الجدال في الإهانات التي تعرّضت لها بعض الشخصيات، ينبغي ألّا نرى منهجيًّا في قصص الانسحاب علامةً على اضطهادٍ عامٍّ تعرّض له أتباع هذا المنطق. على مثال التقابل الشهير بين كلمتي **فقهاء وفقراء** (= صوفيين)، وهو تقابلٌ أخذت صحّته تتدنّى مع شيوع التصوّف الذي أصبح شعبيًّا بقدر ما كان تأمّليًّا، لا شكّ أنّه من المناسب أن نرى في موضوعة الانسحاب هذه بيانًا أدبيًّا يهدف للإشارة إلى التزهّد الضروري للتطور الإيديولوجي.

وبالفعل، فتح عنصران عقيديّان الدرب أمام مصالحة. في الحدّ الأقصى، كان هنالك دائمًا «التقية» التي ميّزتها الشيعية على الدوام، بعد تأثّرها بالقرون الأولى التي كانت فيها مهمّشة. لكن بصورةٍ أبسط، كان هنالك ما يقتضي الجمع بين الظاهر والباطن. هكذا نرى العديد من المؤلّفين يمارسون الكلام، لا بل الفقه، والعلوم الإسلامية التقليدية، والعرفان في آنٍ معًا.

المسألة أصعب حين يتعلّق الأمر بمواقف فلسفية، هي إذًا في المستوى نفسه، بما في ذلك المواقف المتضمَّنة عمدًا إلى هذا الحدّ أو ذاك في الكلام والتي تبرز السجال. ولئن كان صحيحًا أنّ مؤلّفينا لم يفصلوا بين ما يعود للعقل وما يعود للنقل وما يُمنَح بالرؤية الداخلية - ما سمح لهم بتعزيز الأفكار باستشهاداتٍ من القرآن أو من أحاديث الأئمة وذكر تجلّياتٍ إلهيةٍ تمنحهم شخصيًّا الحلَّ لهذه المسألة أو تلك وتبطين تحليلاتهم بقصصٍ عن أحلامٍ أو رؤًى - فيبقى أنّهم انقسموا هم أنفسهم إلى مناصرين لـ«الأرسطوطالية»[1] ومناصرين لـ«الإشراقية». صحيحٌ أنّ التواجد الكثيف للأفلاطونية المحدثة في المشّائية (السينوية في واقع الأمر) يختصر هذه الرؤية، ويمكن ملاحظة أنّ مؤلّفين كثيرين ساروا في الاتجاهين. لكن من جانبٍ آخر، غالبًا ما تطرّقت النقاشات إلى شرعية إدخال موضوعةٍ ناتجةٍ من إحدى هاتين الموضوعتين في الأخرى. غير أنّ كلّ مؤلّفٍ كان مقتنعًا بصلاحية تركيبه، ومن النادر أن يُظهر أحدهم تردّدًا أو توبةً[2].

من الوعورة بمقدارٍ إذًا تقديم رؤيةٍ واضحةٍ للنشاط الفكري الإيراني في العصرين الصفوي والقاجاري. لقد شدّد مروّجو البحث في هذا الصدد تشديدًا خاصًّا وبصورةٍ شبه تعزيميّةٍ على

---

(1) وهي نفسها المشّائية (م).

(2) لم يذكر آشتياني إطلاقًا هذه السمة إلّا في ما يخصّ عبد الرزّاق لاهيجي (توفي في العام 1072/ 1661)، التلميذ المفضّل للملّا صدرا وصهره، والذي دحض مع ذلك اثنتين من موضوعاته الرئيسة: حركة الجواهر والطابع الأساسي للوجود (انظر لاحقًا).

تراكم الأسماء - وهو أمرٌ لا يسمح إطلاقًا بالتمييز بين مفكّرٍ خصبٍ ومجرّد مشتغلٍ بالفلسفة - وعلى حجم الأعمال المكتوبة - ما قد يدفع للاعتقاد بأنّه يمكن الحكم على فكرٍ بمقياس الوزن! كما تمّ أحيانًا اقتراح تصنيفٍ وفق المدارس التي يشار إليها بموضعها (شيراز، أصفهان، طهران، ...) أو وفق سمةٍ معترفٍ بها (المدرسة الشيخية، ...). يمتاز ذلك بأنّه قد يفيد في إقامة سلاسل زمنية، لكنّه يقدّم على الدوام ضير تفضيل المراكمة (قوائم أسماء وتواريخ وألقاب) بالمقارنة مع دراسة الأفكار نفسها. لذلك، لا نستطيع هنا أن نتجاوز موقف المعالم الأساسية.

من حيث تسلسل الأحداث، يمكن التوقّف عند اسمين: مير داماد (توفي في العام 1040/ 1630) وملّا صدرا (نحو العام 979/ 1571-1050/ 1640). الأوّل للهالة التي يتمتّع بها إلى درجة إطلاق لقب «المعلّم الثالث» عليه (بعد أرسطوطاليس والفارابي)، والثاني لقدرته التركيبية التي جعلت نعت «الحكمة المتعالية» الذي يعتمده في أحد عناوين كتبه معتمدًا إشارةً إلى مجمل فكره.

يُعَدّ مير داماد نقطة انطلاق نهضةٍ للماورائيات، تجمع السينوية مع الإشراق. ولا تعود أصالته إلى اعتماد تعبيرٍ باطنيٍّ فحسب، يفضي إلى الإبداع الشعري وإلى «اعترافاتٍ شطحيّة». ففي عمله الأكثر تميّزًا، **كتاب القبسات**[1]، قطع مع التقسيم

(1) حققه مهجة M. Mohaghegh وإيزوتزو T. Izutz وموسوي بهبهاني A. Musawī Bihbahānī' وديباجي I. Dībāǧī، طهران، 1977.

الكلاسيكي للفلسفة وأمْكَنه تبنّي ترتيب عرضٍ يخلط فيه على هواه الموضوعات الماورائية مع الاقتباسات الدينية والتحليلات الطبيعية ونقد المنطق والموضوعات الفقهية... حلّ فيه مسألة الخلق (هل حدث في الزمن أو هو أزلي؟) مميزًا ثلاثة مستويات: مستوى العلاقة الثابتة بين الذات الإلهية والصفات التي ينتج منها هذا الجوهر؛ مستوى العلاقة بين الصفات والعقول الثابتة وبين أنواع الشعوذة في عالم التغيير؛ ومستوى العلاقة بين تغيّرٍ وآخر. المستوى الأول هو مستوى الأزليّة بالمعنى المطلق للكلمة؛ والمستوى الثاني هو مستوى «الزمن الأزلي»؛ والثالث هو مستوى الزمن الأرسطوطالي، قياس الحركة. عبر تطوير كلّ مقتضيات هذا التمييز، أقام مؤلّفنا تسويةً بين الفقهاء والفلاسفة.

يتميّز مير داماد عن ابن سينا بأنّه لم ينظر إلى مسألة توليد المتعدد انطلاقًا من الواحد على أساس الوضع الثلاثي للعقل الأول (عقل الذات الإلهية، عقله لنفسه بوصفه ضروريًا، عقله لنفسه بوصفه ممكنًا). في المقابل، اعتبر عدد العقول وعدد علاقاتها محدودًا. كل العقول، بما في ذلك عقل الإنسان، هي في واقع الأمر عقولٌ فعّالةٌ، وعبر سلسلةٍ من المناهج التي يسودها كلٌّ من تلك العقول، هنالك طريق عودةٍ لمسار الفيض.

على العكس من ذلك، كتب الملّا صدرا بأسلوبٍ واضح، لكنّه شدّد على الطابع العرفاني للفكر، مبتعدًا في الآن عينه عن الصوفية الشعبية، ومشيرًا مرّاتٍ متعدّدة إلى أنّ رؤيةً معيّنةً قد أوحت إليه بفكرةٍ أساسيةٍ ما، قبل أن يطوّرها بالاستدلال، وملحقًا بدراساته أشعارًا - موجّهةً على نحوٍ خاصٍّ إلى

الأخرويات - يحرّكها «نفسٌ صوفيٌّ قويٌّ يلهم الأبيات قوّةً متميّزةً» (أمير معزّي M.A. Moezzi). يقدّم كتابه الكبير، ذو العنوان الموحي: **الأسفار الأربعة العقلية**[1]، على نحوٍ منهجيٍّ التقدّم نحو الحقيقة. وقد قام على نحوٍ متوازٍ بتقسيمٍ رباعيٍّ لـ**إشراقات** ابن سينا، لكن مع إجراء عدة تبديلاتٍ في المواقع: يتطرّق القسم الأول إلى الوجود وتجلّياته، لا إلى المنطق؛ ويتطرّق الجزء الثالث إلى العلم الإلهي؛ وينتقل تفحّص النفس، أصلها ومصيرها، إلى الموقع الرابع.

من وجهة النظر العقيدية، يمكن أن نتّخذ عقيدة الكينونة نقطةَ علّامٍ ونميّز ثلاثة تياراتٍ كبيرة. يؤكّد التياران الأولان تماثُل الكينونة التي لها نفس المعنى بالنسبة إلى الخالق والمخلوق، أحدهما وفق الخط السينوي الذي تدافع عنه سلطة مير داماد، والآخر وفق عقيدة الوحدة المتعالية للكينونة التي يدافع عنها الملّا صدرا. أمّا التيار الثالث الذي يجد أصوله في عمل رجب علي تبريزي (توفي في العام 1080/ 1669-1670)، فيرفض على العكس من ذلك أيّ تماثلٍ ولا يتحدّث إلّا عن التجانس: هنالك التباسٌ بين الكينونة التي يتمّ التحدّث عنها، ومصدر الكينونة الذي لا يمكن أن يكون إلّا موضوع فقهٍ سلبي.

غير أنّ الأمر يتعلّق هنا بمجرّد تصنيفٍ نظريٍّ، وتمكّن بعض المؤلّفين من أن يحدّدوا موقعهم بين الخطّين[2]. هكذا يمكن

---

(1) حققه محمد حسين طباطبائي، قم، 1968.

(2) إنها على نحوٍ خاصٍّ حالة القاضي الشهير سعيد القمّي (1049/ 1639-1103/ 1691).

استكمال هذا التصنيف بمعايير أخرى، لا سيّما معيار الموقف من فكرة «عالم المثال». لقد رفض مير داماد هذه الفكرة عبر سلسلةٍ من الحجج المستندة إلى التصوّر الأرسطوطالي الذي تعَدّ فيه المخيّلة الفعّالة ماديةً. على العكس من ذلك، مضى الملّا صدرا وتلاميذه أبعد من السهروردي نفسه، مؤكّدين لاماديّة تلك المخيّلة ودوامها في النفس؛ لذا، توقّف الحياة الجسمانيّة لا يمنع بقاءها؛ كما أمكنهم التحدّث عن عقيدة النشور، مستندين إلى فكرة «الجسم الروحي». والحال أنّ هذا المفهوم تجذّر في مشروعٍ إيديولوجيٍّ نوعي[1]؛ لا نستطيع إذًا فهم الطابع الخاص للفكرِ الصدري[2] عبر إحالته بالكامل، كما يجري غالبًا، إلى عقيدة الكينونة وحدها.

3. «الحكمة المتعالية» عند الملّا صدرا

لقد وعى صدرا تمامًا أنّ مسألة أولويّة الذات أو الوجود قد طرحت قبله. ومن دون أن يسمّي الطوسي، استشهد به للتشكيك في صياغته في مجال أسبقية الوجود على الذات، ما يقدّم للخلط مع أسبقية وجود العلّة على المعلول أو أسبقية نقطة الالتقاء على الشيء المتلقّى. من جانبٍ آخر، قلب الطوسي صلة الأسبقية بين الذات والماهية وفق ما إذا كان الأمر يتعلّق بالمعطى المجسّد أم بفكر الأشياء. في المقابل، زعم صدرا أنّه أول من عالج المسألة

(1) انظر: H. Corbin, *Corps spirituel et terre céleste: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*، باريس، 1979 (الطبعة الثانية).

(2) نسبةً إلى الملا صدرا (م).

صراحةً وعبر تفحّص العواقب، مقتنعًا بأنّ صيغته الخاصة التي تجعل من الوجود الحقيقة الوحيدة ومن الذات مجرّد بنيةٍ ذهنية - وهي أطروحةٌ أملاها عليه وحيٌ إلهي - تحلّ كل المصاعب التي تعثّر بها سابقوه.

نقطة البداية هي أمرٌ تجريبي لا عقلي: «أنيّة الوجود أجلى الأشياء حضورًا وكشفًا»[1]. في هذا المشروع، «كل الأمور تُرى بوصفها وجودًا، لا بوصفها موجودات» (سيد حسن نصر). لا يمكن أن تكون الكينونة موضوع تعريف، لأنّه ليس لها جنسٌ ولا اختلاف، ولا موضوع وصف، ذلك أنّنا لا نستطيع معرفتها إلا بشيءٍ معلومٍ أكثر منها. إنها إذًا معطًى مباشرٌ للوعي، يتجاوز مداه الماورائيُّ على الفور مظهرَه النفسي. يشدّد صدرا على ذلك حين يتحدّث عن المعارف «التي هي من البرهانات الكشفية التي شهد بصحتها كتاب الله وسنّة نبيّه...»[2]. هكذا تتمّ مماثلة مسألة الكينونة مع أطروحة أولوية الوجود التي عرضها في **كتاب المشاعر** في البداية، ويليها تطوير التبريرات وكذلك كلّ النتائج التي يمكن استخلاصها منها، إلى حدّ أنّ صدرا أعلن عن موضوعاتٍ لم يعالجها في نهاية المطاف.

قدّم عددٌ من الشارحين المحدثين ذلك بوصفه «ثورةً» حاسمة، شكلًا من الشرط الضروري والكافي من أجل تركيبةٍ

(1) الملا صدرا الشيرازي، كتاب المشاعر، حققه وترجمه إلى الفرنسية هنري كوربان، طهران، 1966، 5، صفحة 6 بالعربية/ صفحة 100 بالفرنسية.

(2) المصدر نفسه، 4، صفحة 5 بالعربية/ صفحة 91 بالفرنسية.

جديدةٍ جذريًّا في الفكر الإسلامي. يمكن الإقرار بأن يكون هذا الشرط ضروريًّا من حيث إنّ أولوية فعل الكينونة أصبحت تتدخّل في حلّ معظم المسائل[1]. لكن من غير المؤكّد إن كان كافيًا. فقبل الملّا صدرا بفترةٍ وجيزة، وفي سياقٍ مستقلٌّ تمامًا، قام اليسوعي الإسباني فرانشيسكو سواريز بالثورة نفسها، بمصطلحاتٍ أوّليةٍ مماثلة، لكن ليصل إلى نتائج مناقضةٍ تمامًا تقدّم استقلاليةً للأنطولوجيا. وعلى الرغم من كونه لاهوتيًّا، فقد حضّر للطريقة الديكارتية «العلمانية» في النظر إلى مسألة الله[2]. من الضروري إذًا أن تؤخذ بالحسبان مفترضاتٌ مسبقةٌ أخرى في فكر صدرا لفهمه فهمًا صحيحًا.

لننظر أولًا إلى مفرداته. متحدّثًا عن «الحضور»، وهو موضوع «كشف»، وعلى الرغم من ارتيابه المعلن بـ«تخيلات» الصوفيين، كان صدرا في واقع الحال محمولًا نحو المعالجات الصوفية. في كتاب **المشاعر** نفسه، لم يوضح قَطّ مفهوم الحضور هذا. قال: «العلم بحقيقة الوجود لا يكون إلّا حضورًا إشراقيًّا وشهودًا عينيًّا، وحينئذٍ لا يبقى الشكّ في هويّته»[3] إشارةً إلى أنّ

---

(1) انظر: C. Jambet, *l'Acte d'être. La philosophie de la révélation chez Mollâ Sadrâ*، باريس، 2002.

(2) انظر: D. Urvoy, *«La changeante portée d'une thèse métaphysique. Remarque de philosophie comparée», Revista espanola de filosofia medieval*، 8، 2001، صفحة 219-225.

(3) كتاب المشاعر، مصدر سبق ذكره، 57، صفحة 24 بالعربية / 131 بالفرنسية.

فكر الكينونة ليس فكرًا كغيره. لكن بالنسبة إلى ما تبقى، لم يعتمد المصطلح المذكور إلّا بصدد معرفة الله لذاته: إنها ليست «حضور الوجود بلا غشاوة»[1]، ولأنّ حضور ذاته بذاته لا يمكن أن يختلط بغياب أيّ شيء، فإنّ «حضور ذاته تعالى حضور كلّ شيء»[2]. إنّه تأمّلٌ بالغ التجرّد، إذ لا يعود المؤلّف إلى الهبوط إلّا على نحوٍ جزئيٍّ جدًّا نحو المستوى البشري عبر التفكير في أدنى ضروب وجود الأشكال المنفصلة عن المادة في الذات، وهو وجود أشكالٍ ملموسةٍ لذاتها. إذًا، المعرفة البشرية مسألةٌ ثانوية. هنا يقع التشعّب، وأحد دروبه هو درب الملّا صدرا. وبالفعل، يمكن اختصار فكره في الصيغة التالية: «إذا كانت الكينونة الحقيقية هي الوجود، فالوجود واحد، وهذه الوحدة هي وحدة الله. كلّ شيءٍ في الله وبالله» (جامبِه C. Jambet). يكمن الفارق بين صدرا وسواريز في الجزء الثاني من الاستدلال الذي قد لا يقبله الثاني كما هو؛ ولئن كان المفكّر الإيراني يخطو هذه الخطوة بكلّ تلقائيّة، فلأنّه تشرّب بعمل ابن عربي ولا سيّما بفكرة أنّ كل الذوات، المتضمَّنة منذ الأزل كوجودٍ محضٍ بالقوة في الذات الإلهية وبوصفها محفوظةً فيها، تتوصّل من دون توقّفٍ إلى الوجود عبر «نفس الرحمان» الذي يُظهر الكينونة[3].

---

(1) المصدر نفسه، 111، صفحة 50 بالعربية / 177 بالفرنسية.

(2) المصدر نفسه، 119، صفحة 55 بالعربية / 192 بالفرنسية.

(3) انظر: D. de Smet, *«Le Souffle du Miséricordieux [Nafas al-Raḥmān]: un élément pseudo-empédocléen dans la métaphysique de Mullā Sadrā aš-Šīrāzī»*, DSTFM, X، 1999، صفحة 467-486.

كما أدرك مفكّرنا أنّ الوصل الذي أجراه بين موضوعة أولويّة فعل الكينونة والموضوعة التي تنصّ على أنّ وحدة الوجود هي وحدة الله، يمثّل تقدّمًا حاسمًا ينبغي تبريره. إنّه الدور الذي تلعبه أطروحة «الحركة الجوهرية»، أي أنّ فعل الوجود يحدّد ماهيّة الصفة، كما أنّ الطابع المتغيّر بالضرورة لقوّة فعل الوجود يؤدّي كذلك إلى تبدّل حالات الماهيّة. الجوهر لم يعد إذًا بالنسبة إلى صدرا الأساس النهائي للحقيقة المادية، كما كان يعتقد الأرسطوطاليون والمعتزلة، بل إنّه يختزَل إلى مبدأ الصون. مؤكدًا أنّ كلّ كائنٍ يمرّ بدرجاتٍ متنوّعةٍ من قوّة الكينونة، عرّف كلّ شيءٍ وفق توجهه نحو الله ودرجة اقترابه من هذه «القوة اللامتناهية للوجود» (جامبِه).

لهذه الأطروحة الأخيرة عواقب متعددة. يصبح الزمان مقياسًا لحركة العالم الجوهرية. لقد تمّ الخلق حقًّا «في الزمان»، ولأنّ هذه الحركة تعيد في كلّ لحظةٍ خلق العالم، لكن من جانبٍ آخر، يبقى العالم متصلًا بالأزلية عبر تبعيّته لعالم النموذج الأوّل. على الصعيد الديني، يعني النشور الذي يعد به الوحي أنّ كلّ شخصٍ سينال في الحياة الأخرى ما تمنّاه حقًّا، أي ما تعبّر عنه درجة التطهّر الأخلاقي لحظة الموت. وبالفعل، النفس حقيقةٌ فريدةٌ بدايةً شبه مطابقةٍ للجسم، لكنّها تمتلك شيئًا فشيئًا روحانيةً وتعبر المراتب الإنباتية والحيوانية وأخيرًا الإنسانية، وتستطيع أن تتبع في هذه المرتبة الأخيرة التعمّق الصوفي الذي يمضي عبر مراحل من مرتبة الطبيعة إلى مرتبة اتحاده الكامل مع الله. أمّا بالنسبة إلى العقيدة الشيعية المحضة، فقد اقترح صدرا أنّ المماثلة

بين تعليم الأئمة بصدد تأويل القرآن والأحاديث النبوية تمثّل خيمياء داخليةً تكثّف الكينونة وتهيِّئُ «جسد النشور».

تستثير نظرية المعرفة عند الملّا صدرا مسألةً مهمة. وهي تتميّز عن نظرية ابن سينا وترتبط بنظرية السهروردي عبر التشديد على أنّ فعل المعرفة يتمثّل العقل والمعقول. معرفة الله (الوجود المطلق) للأشياء فعْلُ خلقٍ يمنحها حياةً على هذا المستوى. تستطيع المعرفة البشرية أن تخلق في النفس أشكال الأشياء وتمنحها وجودًا ذهنيًا يسمح للعقل بالتماثل معها. إنه إذًا تطبيقٌ لعقيدة وحدة العارف والمعروف والعقل، شديد الاختلاف عن تطبيق الفارابي، فضلًا عن تطبيق المؤلفين العرب المسيحيين[1]. قدّر زياي أنّ المؤلّف الفارسي لم يفعل سوى تعميق تحليل المعرفة العينية الذي قام به السهروردي، فعكس على ذاك تصوره الإبيستيمولوجي لفكر هذا[2]. انطلاقًا من ذلك، ومشدّدًا على منهجية عمل صدرا، دحض كلّ تفسيرٍ خاصٍّ «بالحكمة الإلهية».

(1) انظر أعلاه، الفصل 15، العنوان الفرعي 3، والفصل 25، العنوان الفرعي 2.

(2) انظر أعلاه، الفصل 26، العنوان الفرعي 1.

الفصل 30

الفكر الإسلامي الكلاسيكي في آسيا الشرقية

هنالك تباينٌ واضحٌ بين الأطراف الغربية والشرقية في العالم الإسلامي. ففي الأولى، رأى العرب والبربر دائمًا السكان الواقعين في الجانب الآخر من حدود دار الإسلام بوصفهم أدنى منهم بالضرورة: كان ممكنًا أن تكون لهم معهم تبادلاتٌ سلمية، مادية أو سياسية، لكن كان من المفترض أنّهم غير قادرين على تقديم أيّ شيءٍ على الصعيدين الروحي والذهني. ولئن كان البحث الحديث يكشف استعاراتٍ ثقافيةً من عالم الكفّار، فقد قام المعنيّون بإخفائها إخفاءً منهجيًّا[1]. وإذا كان مؤلّفٌ مسلمٌ ما قد انفتح على أديانٍ أخرى، فمن داخل دار الإسلام تأتي معلومته[2]. على العكس من ذلك، وعلى الحدود الشرقية، نلاحظ تجلّيًا تدريجيًّا لنوعٍ من التأثّر المتبادل. لا شكّ في أنّ سلوك عالمٍ مثل البيروني - الذي درس في القرنين الرابع والخامس/العاشر والحادي عشر اللغة السنسيكريتية ليقرأ النصوص الهندية - لا يزال استثناءً. لكن، بعد خمسة قرونٍ من ذلك، تمّت حركة ترجمةٍ

(1) انظر أعلاه، الفصل 22، العنوان الفرعي 1ج.

(2) انظر أعلاه، الفصل 26، العنوان الفرعي 3.

للنصوص الهندية إلى اللغة الفارسية، ما سمح لرجل دينٍ مثل مير فندرسكي بأن يشرح في القرن التالي **يوغا فايشكا** Yoga Vaiseska في مناسبة إقامته في الهند.

لم تتمّ بعد دراسة أسباب هذا التباين دراسةً جيدة، ولا يمكن أن تقتصر على المكانة الأرفع للنتاجات المادية الآسيوية[1]. لا تفسِّر هذه النتاجات نوعًا من قابليّة التأثّر الروحية، المتفرّقة غالبًا لكن المرئية، بين الجانبين. في القرن التاسع/الخامس عشر، ظهرت شمال الهند سلسلةٌ من الشعراء الصوفيين الذين يتمتّعون في أسلوب حياتهم بالكثير من النقاط المشتركة مع الصوفيين، وأبدوا «تصوراتٍ فلسفيةً، غائمةً عمومًا إلى حدٍّ ما، [...] مستعارةً من الأساس المشترك للهندوسية، لكن يتميّزون بتوحيديةٍ شديدة النقاء، وكذلك بمعارضةٍ منهجيّةٍ لعبادة الأصنام وللتمييز على أساس الطبقات، تقرّبهم من الإسلام»[2]. تم بلوغ القمّة مع ظهور دينين كبيرين تلفيقيين بين الإسلام والهندوسية: ديانة السيخ التي تأسست في أواخر ذلك القرن نفسه (التاسع/الخامس عشر)، وديانة الإمبراطور المغولي أكبر (النصف الثاني من القرن التالي). غير أنّ تَينِكَ القمتين كانتا ملتبستين لأنّ توق هذا الأخير (أكبر) إلى المصالحة بين كل الأديان مات بموته. ولئن كانت السيخية قد بدأت في إطار التلفيقية، فقد أصبحت لاحقًا مناهضةً للإسلام.

(1) انظر: D. Urvoy, *«La fascination de l'Orient chez les Arabes»*, Horizons maghrébins، 45، 2001، صفحة 194-198.

(2) Ch. Vaudeville, *introd. à Kabir. Au cabaret de l'amour*، باريس، 1959، صفحة 7.

في بدايات التوسع الإسلامي، بدت الهند بالأحرى أرضًا مفضّلةً لعبادة الأصنام. هكذا، تمثَّل الأدب الإسلامي بدايةً شخصية بوذا (لكن ليس البوذية نفسها) بوصفها تمثيلًا نمطيًّا لـ«دين الزهد» المعارضَ لعبادة الأصنام[1]. لكنّ الإشراك نفسه لم يظهر دائمًا بوصفه لا يقهر. فبعد قرنٍ من البيروني، عدّ الشهرستاني، الذي عمل على مصادر غير مباشرة، الهندوس كالصابئة الذين يتحدّث عنهم القرآن. في القسم المخصص للصابئة من كتابه الكبير عن الأديان، أبرز شخصيةً نمطيةً هي في الآن عينه ملاكٌ ونبي. والحال أنّ فيشنو وشيفا بدَوا له كنبيّين، ما دام قد أتيا شعبهما على هيئةٍ بشريةٍ وبرسالةٍ إلهيةٍ (رغم أنها غير مكتوبة) ووضعا قوانين، وكملاكين لأنّهما لم يُظهرا أيًّا من ضروب الضعفِ البشري. هكذا، وفي حين لم يكن بوسعه إلّا الاعتراف بوجود عبادة الأصنام، لم يشجب إلّا قسمًا صغيرًا من ممارسيها، لصالح الدور النبوي الذي نسبه إلى فيشنو وشيفا[2].

لئن كان الفتح حاسمًا لفرض وجود الإسلام، فالصوفيون، بدايةً بصفةٍ شخصيةٍ ثم عبر الزوايا، هم الذي عملوا أكثر من غيرهم للسماح بالتحوّل من الهندوسية. غير أنّ الأمر لم يتعلق هنا، في البداية على الأقل، إلّا بـ«توازنٍ هش» (ماترنج D. Matringe). وبالفعل، نلاحظ «تناقضاتٍ [...] بين قواعد

---

(1) انظر: **كتاب بلاوهر وبوذاسف** وفق النسخة العربية الإسماعيلية، ترجمه جيماريه، جنيف - باريس، 1971.

(2) انظر: B.B. Lawrence, *«Shahrastānī on Indian idol worship»*, SI، 38، 1973، صفحة 61-73.

الحياة الموضوعة لتشجيع تفتّح روحيةٍ صوفيةٍ من جانب، ومن جانبٍ آخر تطوّر هيئاتٍ كان من مصلحتها إقامة سلطةٍ سياسيةٍ جديدةٍ في وسطٍ غالبيته من الهنود»[1]. لاحقًا، وتحت تأثير نسخةٍ معمّمة لعقيدة وحدة الوجود والقوام الهندوسي لدى التحوّليّين، تصاعد الميل إلى النظر إلى القادة الروحيين بوصفهم كائناتٍ لها ذاتٌ إلهيّة.

1. المشاريع التلفيقية

ليست الأديان التلفيقية المذكورة أعلاه إلّا الجزء الظاهر من جبل الجليد. إذ نجد في كلّ مكانٍ قابليةً كبيرةً لتغيير العقائد، تجلّت بدايةً داخل الإسلام نفسه: لئن أمكنت ترجمة الانقسام بين السنّية والشيعية بنزاعاتٍ عنيفة، فقد حدث أيضًا تداخلٌ قويٌّ بينهما؛ وحتى أيامنا هذه، يقبل العديد من السنّة المثقفين العقيدة الشيعية حول أفضلية الخليفة الرابع علي، وأفضلية ذريته على الخلفاء الآخرين.

كمواصلةٍ لمشروع أكبر، لكن على صعيد التجربة الروحية الفردية لا على صعيد السياسة، قام أحد أحفاده، دارا شكوه (1024/ 1615-1069/ 1659) بكتابة سير حياة ومجموعاتٍ من الأقوال المأثورة لأولياء مسلمين، وقام كذلك بترجماتٍ

(1) D. Matringe, «*Adāb al-sūfiya: les règles de vie dans les couvents soufis de l'Inde médiévale*», JA 289، 2001، صفحة 67-86 [صفحة 83].

للأوبانيشاد[1]. وكتابه **مجمع البحرين**[2]، الذي يستعيد عنوانه صيغةً قرآنية [الكهف: 60]، يستعرض من دون ترتيبٍ أكثر المظاهرِ الروحية والثقافية تنوّعًا في الفيدنتا[3] والإسلام ليؤكّد وحدتها العميقة. وقد سمح هذا المشروع - وكذلك تأسيس مدارس يمكن أن يكون لتلاميذٍ مسلمين فيها معلّمون براهمانيون - لأخيه أفرانغزيب بإعلانه هرطوقيًّا وبشنّ حربٍ ظافرةٍ عليه. يستند العمل إلى الاقتناع بكونية عقيدة الوحدة، وإلى فكرةٍ أعلنها قبله بثلاثة أرباع القرن بعض رجال الدين المسلمين، مثل مير عبد الواحد، تنصّ على أنّه لا توجد بين الفيدنتا والإسلام سوى تبايناتٍ لفظيةٍ. لم يكن سعي المؤلّف للتبرير ثمرة بحث، بل اقتناعًا مسبقًا، إذ التقط منهجيًّا كلّ ما بدا له أنّه يشكّل تطابقًا في المصطلحات وفي البنى العقلية، مقابلًا من دون تمييزٍ كل تشابهٍ، حتى السطحي منه، ومتغاضيًا عن كلّ الفوارق، بل إنّه جهد في إقامة مقارناتٍ صارمة، حتى لو اضطرّ إلى قسْر الواقع. كذلك،

(1) الأوبانيشاد الجزء الأخير في مجموعة من الكتابات الهندوسية التي تُسمى الفيدات أو فيدنتا (جمع فيدا). كتبها حكماء هنود بين القرنين الثامن والرابع قبل الميلاد، وتشكّل جزءًا أساسيًّا من مصادر الديانة الهندوسية، كما أثّرت في معظم الفلسفات الهندية. ويُطلق عليها أحيانًا اسم الفيدنتا. كانت المادة سرّيةً في الأصل، ومعظم أجزائها مصوغٌ في شكل حوارٍ بين معلّمٍ وتلميذه. (م).

(2) ترجمه دريوش شايغان Daryoush Shayegan إلى الفرنسية، *Les Relations de l'hindouisme et du soufisme d'après le Majma' al-bahrayn de Dârâ Shokûh*، باريس، 1979.

(3) انظر حاشية المترجم السابقة (م).

اضطرّ الفيلسوف الإيراني دريوش شاييغان **D. Shayegan**، بعد أن ثمّن جرأة مشروع دارا شكوه في الفلسفة المقارنة، إلى اسْتئناف هذا المشروع على أساسَي التماثل والمماثلة في الصلة، المختلفين تمامًا. كما يوجد هذا العمل بنسخةٍ سنسكريتية[1]، من دون أن نعرف إن كان دارا نفسه قد كتبها أم أنّ مترجمًا أجنبيًّا قد تدخّل. يتضمّن العمل بعض الاختلافات التي يبدو أنّها تعود إلى الحاجة للتكيّف مع جمهورٍ مختلفٍ عن الجمهور الناطق بالفارسية.

في العصر نفسه، شهد إسلام الصين جهدًا إحيائيًّا و«تصيينيًّا». بدأ هذا الجهد نحو أواخر عصر سلالة مينغ، وهو عصرٌ كانت البلاد كلّها فيه مسرح حركاتٍ فكريةٍ جديدة، وأفضى تدريجيًّا إلى مشروع تلفيقيةٍ مع الكونفوشيوسية[2]. في كتاب **الشرح الفائق على التعليم الصادق**، استلهم وانغ داي يو (نحو العام 988/ 1580- نحو العام 1068/ 1657) عمدًا مفردات التاوية والبوذية ليجعل الإسلام في متناول من لا يعرفون العربية أو الفارسية. «لم يذكر إلّا نادرًا كلماتٍ عربيةً، ولم يحاول أن يترجم مباشرةً المفاهيم الإسلامية إلى الصينية. لقد وجّه كلّ جهوده للتعبير عن الرؤى الأساسية في الإسلام بلغةٍ صينيةٍ مناسبة؛ نظرًا للعصر والمكان، منح ذلك كتاباته طابعًا كونفوشيوسيًّا محدثًا شديد

(1) انظر: J. Filliozat, *«Sur les contreparties indiennes du soufisme»*, JA، 268، 3-4، 1980، صفحة 259-274.

(2) انظر: J.F. Ford, *«Some Chinese Muslims of the seventeenth and eighteenth Centuries»*, Asian Affairs، 61، مكان النشر غير محدد، IV، الجزء الثاني، 1974، صفحة 144-156.

الوضوح»[1]. هذا الميل الإيديولوجي أكثر حدّةً عند ليو زهي (نحو العام 1081/ 1670- بعد العام 1137/ 1724) الذي كتب: «الكتاب المقدّس هو كتاب الإسلام المقدّس، لكنّ الـلي (أي مفهوم الاستقامة الأخلاقية الكونفوشيوسي) مماثلٌ لما يوجد في كلّ مكانٍ في السماء»[2]. مضى مثل هذا المثقّف إلى حدّ تغليف التاريخ التقليدي الصيني بالرؤية الإسلامية الأُحاديّة السلالة، وجعْل أوّل إمبراطورٍ أسطوريٍّ حفيدًا لآدم أتى من الغرب حاملًا الدين الطبيعي، وهو ليس سوى الإسلام الذي استحال مع الزمن بحيث فقدت الكونفوشيوسية، التي اشتقت منه، مفهوم الله الذي اختلط مع السماء. لكن ينبغي أن يسمح ما نقله بالعثور مجددًا على العبادة الأولية. غير أنّ وانغ دايو عرف كيف ينفصل عن الكونفوشيوسيين المحدثين حين يتعلّق الأمر بتقديم رأيٍ عن الله، أو حين يريد بعضهم تفسير كلّ شيءٍ بأداء العنصرين الأوّلين، الهوى الإنساني والاستقامة الأخلاقية، من دون أيّ تدخّلٍ من الفعل الإلهي. وقد عارض هؤلاء بكونفوشيوس نفسه، فقال إنّه اعتمد مصطلحاتٍ بدا له أنّها تحيل إلى الله، واقترح أن تكون كتب هذا المؤلّف التي حرقت قد مضت في هذا الاتجاه. وحين عاد الإسلام الصيني إلى سلوكٍ حاسم، رافضًا كلَّ تسوية، حتى تلك التسويات المسجّلة في صيغ التهذيب التقليدية، فقد

---

(1) S. Murata، مقالة «Wang Tai-Yu»، موسوعة الإسلام، الإصدار الثاني، المجلد 11، صفحة 150أ.

(2) أورده فوربس A.D.W. Forbes في مقالة «ليو تشيه Liu Tchih»، موسوعة الإسلام، الإصدار الثاني، المجلد الخامس، صفحة 776ب.

مضى ذلك بالتوازي مع زوالٍ عامٍّ للتعاطف مع الكونفوشيوسية. غير أنّ السلوك التلفيقي بقي في مجتمعاتٍ معزولةٍ من جانب، وفي حركات تمرّدٍ خلاصيّةٍ من جانبٍ آخر.

2. ردود الفعل الصراطية

تمرّد أحمد فاروقي سرهندي[1] (971/ 1564 - 1023/ 1614) أساسًا ضدّ أشكال التلفيقية - ولا سيّما تلفيقية «الدين الإلهي» عند أكبر. وعلى الرغم من أنّ عقيدته كانت موضوعًا حصريًا لرسائل، فقد وصف بأنّه «مجدّد الألفية الثانية»، كما أنّ تأثيره جعله مسؤولًا عن انطواء الجالية الإسلامية في الهند على نفسها. في مقابل وحدة الوجود التي عدّها نظرةً للنفس عقليةً محضة، طوّر فكرة «وحدة الشهود»، وهي ثمرة تجربة. يجد الصوفيُّ نفسَه في هذه الفكرة بدايةً بوصفه مماثلًا لله، لكن مع استمرار تقدّمه، يبلغ اليقين الكامل لتغاير الله. الله ليس الكينونة الضرورية فقط، بل إنّه يوجد بذاته؛ إذًا هو لا يحتاج لأن يُرى كي «يوجد»، في حين أنّ المخلوق يحتاج لأن يراه الله كي يوجد. ولئن اعتقد بعض الناس أنّ وجود الله ووجود العالم متطابقان، فذلك يعود لشهودهم (رؤية الله في كل شيء)، لا للواقع: يمكننا القول «كلّ شيءٍ من الله» لكن لا يمكننا القول «كل شيءٍ هو الله». إنّه إذًا بصورةٍ أساسيةٍ أسلوبٌ في تمييز التحليل المعتاد، وقد أمكن القول بأنّ تعارض التصوّرين قد نتج بالأحرى من تدهور فكرة وحدة

---

(1) انظر: J.G.H. ter Haar, *Follower and Heir of the Prophet: Shaykh Ahmad Sirhindī (1564-1624) as Mystic*، ليده، 1992.

الوجود أكثر مما نتج من عدم توافقٍ حقيقيٍّ بين رؤى ابن عربي وسرهندي[1]. الأرجح أنّ إلحاح هذا الأخير أتى من صراطيّته السنّية الصارمة التي جعلته يتعارض أيضًا مع الشيعية، ومن إدانته لأولئك الذين تذرّعوا بعقيدة وحدة الوجود ليُعْفوا أنفسهم من الواجبات الدينية. يمكن أيضًا أن نرى فيه ملمحًا أقصى للرؤية التراتبية التي تميّز الصوفية: بالنسبة إليه، يعود الاقتناع بوحدة الوجود إلى «علم اليقين»، وهو مستوًى أقلّ منها؛ تقدّم تجربة الوحدة الصوفية «عين اليقين»؛ أخيرًا، فهْم تغاير الله المطلق هو «حقّ اليقين». هذه الرؤية التراتبية هي بالفعل سمةٌ يمكن العثور عليها بمستويات شديدة التنوّع في فكر سرهندي، كما هي الحال على سبيل المثال في استثمار الموسيقى لبلوغ الوجد، وهو أمرٌ وجده مناسبًا للطرق الصوفية الأخرى، لكن ليس بالنسبة إلى طريقته، الطريقة النقشبندية، إذ ينبغي بلوغ الوجد بأسلوبٍ دائمٍ وشخصي، ومن دون تحفيزٍ ملموس.

لقد أدّى ضعف السلطة المركزية المغولية - حيث أدّت الانتفاضاتُ إلى تشكيل دولٍ محيطيةٍ، وغزواتُ الأفغان، وأخيرًا الاستعمارُ الإنكليزي - إلى تعديل وضع الإسلام في الهند تعديلًا معتبرًا في القرن الثاني عشر/الثامن عشر. لهذا السبب، أضاف فكر شاه ولي الله (1114/ 1703 - 1176/ 1762)[2] إلى

(1) انظر: W.C. Chittick, art. «*Wahdat al-shuhūd*»، موسوعة الإسلام، المجلد 11، صفحة 42أ -44ب.

(2) انظر: J.M.S. Baljon, *Religion and Thought of Shāh Walī Allāh Dihlawī, 1703-1762*، ليده، 1986.

النضال ضدّ التلفيقات مع الخارج إرادةً في التركيب داخل الإسلام نفسه.

أمكن وصف عقيدته بأنّها أصوليّةٌ من حيث أنّها تنبذ كلّ شرك. لا وجود لتسويةٍ ممكنةٍ مع الإشراك. وقد اعتقد أنّه كشف تأثيرًا هندوسيًّا في بعض الممارسات الشيعية، سعى تلاميذه جاهدين لإزالته. ينبغي أيضًا في رأيه إدانة أيّ نسبٍ لإحدى الصفات الإلهية إلى نبيٍّ أو وليّ. يمكن هؤلاءِ أن يلعبوا دور الشفعاء، لكن لا يمكن ذكرهم، فضلًا عن أن يكونوا موضع عبادة. وعلى الرغم من أنّه مكث أكثر من عامٍ في الجزيرة العربية، فلا شيء يبرهن على أنّ هذا التوافق في وجهات النظر مع المصلح ابن عبد الوهّاب (1115/ 1703-1206/ 1792) يعني تأثّر أحدهما بالآخر. لكن ينبغي ملاحظة إحالةٍ مشتركةٍ إلى ابن تيمية. فقد أعلن شاه ولي الله، مثل ابن عبد الوهاب، أنّ الاجتهاد مسموحٌ به في كلّ زمان، بحيث تكون الأسس الشرعية الوحيدة للإيمان القرآنَ والسنة.

يتمثّل عمله مُصلِحًا في عملٍ تعليميّ، وذلك عبر التعليم الفعليّ وعبر التأليف في أنّه (علاوةً على دراساتٍ عديدة، كتبت بالعربية على نحوٍ رئيسٍ، قام بترجمةٍ مشروحةٍ للقرآن إلى الفارسية ليجعله في متناول الجماهير)؛ ويمتدّ هذا العمل في مراسلةٍ مع الحكّام المسلمين للتبشير بالجهاد. وبهدف رصّ صفوف المسلمين، بذل جهده للتوفيق (تطبيق) عبر جمع مختلف فروع المعرفة حول مبادئ مشتركة ستكون أساسًا للاجتهاد. هكذا قام بربط الأوامر والنواهي في الإسلام بثلاثة مقاصد: تأهيل الفرد،

وتوسيع الحياة الدينية، وخدمة الإنسانية. تحيل هذه المقاصد بدورها إلى فكرةٍ وحيدة هي فكرة المصلحة[1]، لكنّه بسط هذه الفكرة بسطًا معتبرًا لأنّها تربط تطوّر الإنسان عبر التنظيم الاجتماعي بالقوى الخالقة للكون: من المفيد اتباع الأوامر الإلهية لأنّ ذلك يسمح بإنجاز المصلحة الكلّية في النظام الكوني. يتمّ ذلك وفق تطورٍ على أربع مراحل (ارتفاقات): سيادة القوانين الفطرية وحدها؛ النفاذ إلى الحياة العائلية وإلى التواصل الاجتماعي؛ تأسيس نظامٍ سياسيٍّ محلّي؛ وإقامة نظامٍ سياسيٍّ دولي. لا يمكن أن يكون هذا الأخير سوى الخلافة الإسلامية، وفق قانون توالي الأديان التي يتوافق كلٌّ منها مع حاجات عصرٍ معيّن، إذ يحتفظ الدين اللاحق بالعناصر الصالحة لكنّه يتجاوزها. في تنوّع اللغات والثقافات، هنالك أفكارٌ - رموز (مَظِنَّة) متبدّلةٌ في ذاتها، لكنّ علاقتها بالمرجع ما قبل الأزلي ثابتة. وبالفعل، تشدِّد نظرية المعرفة عند شاه ولي الله على أنّ الله هو الذي يمنح البشر معرفتهم بالأشياء، على العكس من معرفة الله بالأشياء التي يتسبّب في وجودها. هكذا، بين مختلف أساليب الكسب، فضّل الحدس الذي تختلف نوعيّته وفق المستوى الأخلاقي لكلّ فرد.

لقد سمح ذلك بنوعٍ من النخبوية بين المذاهب الفقهية، إذ شرح تبايناتها وفق الشروط التاريخية لظهورها، وكذلك الأمر

(1) انظر: M. Hermansen, *The Conclusive Argument from God. Shāh Wali Allāh of Delhi's Hujjat Allāh al-Bālingha* (مترجم)، ليده، 1996.

بالنسبة إلى إدخال الصوفية في الفقه، مختزلًا التمييز بين وحدة الوجود ووحدة الشهود إلى اختلافٍ في اللغة.

يمثّل شاه ولي الله منعطفًا مهمًّا في تاريخ الفكر الإسلامي. ولئن كان نشاطه الإصلاحي لم ينل فورًا النجاح الذي ناله معاصره ابن عبد الوهّاب، إذ تمتّع الثاني بقوّة مذهبيةٍ صارمةٍ في حين جهد الأول للمصالحة، فقد كان أوّل من أراد أن يأخذ بالحسبان تغيّر وضع البلدان الإسلامية وألّا يكتفي بتكرار الأقدمين. أشار إلى تدهور الإمبراطورية المغولية وإلى الطابع المؤكّد للنفوذ الغربي. كما جهد لإظهار الطابع «الطبيعي» و«العقلاني» للتعليمات الفقهية. بذلك دشّن حركةً كاملة لا يزال لها عددٌ كبيرٌ من الأتباع، تريد التصدي لتحدي الغرب في ميدانه الخاص. فضلًا عن هذه التوافقية، أدخل على الفكر الإسلامي بعض العناصر الأكثر حداثةً، لا سيّما على الصعيد النفسي. على سبيل المثال، وبصدد المعجزات المنسوبة إلى النبيّ ﷺ (تحدّث فقط عن كرامة، لا عن المعجزة التي يمثّلها القرآن)، اعترف بأنّها ليست مقنعةً بذاتها، لكنّها تفترض نزوعًا إلى التلقّي من جانب الجمهور.

الفصل 31

ردّ الفعل على التحدي الغربي

لوقتٍ طويل، تمثّلت وجهة النظر المعتادة، سواءٌ لدى المستشرقين أم لدى المثقفين العرب أنفسهم - باستثناء ابن خلدون - في حدوث بدايةٍ جديدةٍ أعقبت المواجهة مع الغرب، وذلك بعد حقبةٍ طويلةٍ من الركود بدأت في القرن السابع/الثالث عشر. في هذه النظرة، برزت من جانبٍ شخصية جمال الدين الأفغاني (نحو العام 1838-1897)، أي شخصية مثقفٍ منخرطٍ في الفعل السياسي. ومن الجانب الآخر مصر، فقد أقام فيها في سبعينيّات القرن التاسع عشر، في أثناء أزمةٍ حاسمة. لقد برز الأفغاني ومصر بالفعل في مركز نهوضٍ فكري، دعمه صحافيون كثيرون كتبوا في حقبة ازدهارٍ للمطبوعات، إمّا احتجاجًا على التواجد الغربي، وإما ليروا في ذلك التواجد نقطة استنادٍ لنهضة.

قبل بضعة عقود، بدأت وجهة النظر تلك في التبدّل. لم يعد إدراك المستجدات «يمنع ملاحظة أهمية الاستمرار، وبالتالي فهْم كيف ستتأقلم الاختراعات التي كان لا بدّ من أن يتمّ النظر إليها في البداية كأشياء غريبة، مع الوقائع الموجودة مسبقًا وتذوب فيها، أو

على العكس من ذلك كيف ستنبذ»[1]. مضى ذلك بالترافق مع تركيز عددٍ من المثقفين العرب على «الأصالة»، راغبين بذلك ألّا يقتصر تعريفهم لأنفسهم - حتى لو كان هذا التعريف سلبيًّا - على الإحالة إلى الغرب. وقد مهّدت لهذا الموقف عودة بعض الإصلاحيين إلى ابن تيمية، أي إلى ممثلٍ للعصر المسمى بعصر الانحطاط. لكنّه تزاوج أيضًا مع التأثير الماركسي الذي أخذ يفعل فعله في البحث العربي: التشديد على البنى التحتية، في مقابل البنية الفوقية السياسية التي كانت تتحكّم فيها. بدوره، مهّد لهذه الظاهرة النزوع الليبرالي (القومي والبرلماني) الذي شدّد على فعل الشعب بوصفه كذلك.

يمكن أن نذكر ميلًا ثالثًا دارَ حول الأشكال الباطنية للفكر، وأراد أن يهمّش السياق السياسي والاجتماعي كيلا يرى سوى استطالة المخططات السابقة. في السنيّة، لم يعد أحدٌ يمجّد الأمير عبد القادر إلّا بوصفه تلميذًا لابن عربي. وفي الشيعية، برزت المدرسة الشيخية التي تعزّز وزن تقاليد الأئمة. غير أنّ الإبقاء على هذا التعنّت كان أمرًا عسيرًا. منذ الأسطر الأولى لكتاب **المواقف** لعبد القادر، وهو كتابٌ في التصوّف قدّم فيه المؤلّفُ النبيَّ ﷺ كنموذج، يظهر القائد العسكري والسياسي. أمّا مدرسة شيخي فقد تلازمت مع الحركة الكبيرة التي احتلّ فيها جزءٌ كبيرٌ من رجال الدين الشيعة الصفَّ الأوّل في الاحتجاج السياسي الداخلي ضمن

---

(1) G. Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIXe siècle (1798-1882)*، القاهرة، 1982، المجلد الأول، صفحة XII.

البلدان الإسلامية، بقدر ما هو احتجاجٌ على التدخلات الأجنبية، وطالبت بدور المجتهدين أو الأصوليين عبر الطعن في اللجوء إلى التقاليد (الأخبار).

ما لا يرقى إليه الشك هو أنّه، إذا كانت أشكال الفكر النظرية الكلاسيكية لم تختفِ وأمكن حتى أن تقدّم ركائز مثيرةً للاهتمام، فقد أزيحت إلى الصف الثاني لصالح تأملاتٍ عملية. لقد واجه رجل الدين أو الفيلسوف أو الصوفي قيمًا جديدة، وتوجّب عليهم جميعًا إفساح مكانٍ لكاتب المقالات وللصحافي، لا بل، بالنسبة إلى البعض، تبنّي هذه الشخصية الجديدة أيضًا.

1. الجِدّة بوصفها محرّضًا على التذكّر

بعد أن تجاهل المسلمون عمدًا قيم الغرب، توجّب عليهم مواجهتها في مناسبة احتلال إنكلترا للهند، وبصورةٍ خاصّةٍ بسبب حملة بونابرت على مصر. كانت إنكلترا قد حملت أفكارًا جديدةً مثل أفكار التنظيم العقلاني والتقنية والتعليم العلمي. لكنّ حملة بونابرت خصوصًا هي التي كانت مثيرةً للاضطراب لأنّها وضعت نفسها على امتداد مُثُل الثورة الفرنسية.

أقدم شهادةٍ على اكتشاف عربيٍّ لتلك المثُل هي نصٌّ لمثقّفٍ وهراني[1]. وعلى الرغم من أنّه لم يستقِ معلوماته إلّا من مصادر غير مباشرة، ومن أنّه وقع في عددٍ من الالتباسات، فقد فهم جيدًا

(1) نشر النصّ وترجمه شنتوف: T. Chenntouf in H. Khadhar (dir.), *La Révolution française et le monde arabo-musulman*، تونس، 1991، صفحة 65-69.

ما يعنيه تسليم السلطة لمجلسٍ منتخب، والتصويت بالأغلبية، وتسجيل مثال التساوي أمام القانون، وإلغاء كلّ دينٍ للدولة. لكنّه لم ير في ذلك إلّا كيدًا، وخلص إلى تمنّي ألّا يمتدّ ذلك إلى الخارج. بعد بضع سنواتٍ من ذلك، كتب الأخباري المصري الجبرتي عمّا رآه بأمّ عينه[1]. معلقًا على نداء بونابرت، شجب نفاق مؤلّفه الذي أعلن نفسه صديقًا للمسلمين، وانتقد عقيدة المساواة الجمهورية، وأشار إلى تعارض الفاتحين مع كل ديانةٍ حين وصفهم بأنهم دهريون. غير أنّه وصف وصفًا صحيحًا النظام الانتخابي، وأفْلت هنا وهناك بعض الصيغ التي تبشّر بمفاجأةٍ سارّةٍ أمام علامات الانضباط والعدالة.

وحده قبطيٌّ، الـ«جنرال» يعقوب (نحو العام 1745-1801) شهد بأنّه تمثّل القيم التي أحضرها الخارج. ففي مذكّرةٍ عرضها شفهيًا وكتبها بالفرنسية مترجمٌ من الجيش، اقترح فيها خطة تنظيمٍ لبلاده[2]، فكّر في مصطلحات الأمة. وقد عرّف هذه الأمّة جغرافيًا لا وفق خضوعها لأمير؛ نادى بتوحيد كل الأراضي وبإلغاء الإقطاعات المحلية؛ كما تخيل دولةً تجمع مواطنين من دون تمييزٍ مذهبي؛ أخيرًا، بنى استقلالًا وطنيًا على أساس العقلانية الاقتصادية والتوازن الدولي. لسوء الحظ، بقي هذا

---

(1) انظر الترجمة والتعليق اللذين قام بهما كوك J. Cuoq في: ʾAbd al-Rahman al-Jabartî, *Journal d'un notable du Caire durant l'expédition française, 1798-1801*، باريس، 1979.

(2) انظر: G. Douin, L'Égypte indépendante. Projet de 1801، القاهرة، 1924.

النص الذي سنرى فيه طليعةً لمفهوم «عدم الانحياز»، مجهولًا لوقتٍ طويلٍ لأسبابٍ عرضيّة ولم يكتشف إلّا في العام 1924.

لم يمضِ أحد شيوخ الأزهر، هو حسن العطّار، إلى المدى الذي مضى إليه يعقوب، لكنّه فهم علامات التجديد المرافقة للاحتلال الفرنسيِ وتوقّع تحولًا قريبًا في الحياة الفكرية المصرية. هكذا، دفع تلميذه المفضل، رفاعة الطهطاوي (1801-1873) إلى المشاركة كإمامٍ في بعثة طلابٍ نالوا منحةً للدراسة في فرنسا. غير أنّ تأهيل الطهطاوي، وعلى الرغم من أنّه كان يرافق تقنيين وإداريين مستقبليين، لم يكن يتجاوز تأهيل متعلّمٍ تقليدي، وتشهد نظرته إلى العالم الغربي على الكثير من البساطة، لا بل من السذاجة. في سرده لرحلته[1]، الذي كتبه بنصيحةٍ من المستشرق سيلفستر دو ساسي Sylvestre de Sacy لتعريف العالم العربي بالغرب، والذي نشر رسميًا بالعربية والتركية بأمرٍ من الباشا محمّد علي، ركّز منذ الصفحة الأولى على الكمال الذي بلغته أوروبا في مجال الفنون والتقنيات، وعلى الألم الذي تسببت له به دونيّة البلدان الإسلامية في هذا المجال. هكذا دعا القارئ إلى الخروج على عاداته، وإلى عدم أخذ وصفه للروائع التي يزخر بها الأدب العربي إلا على محمل التسلية. تعهّد ألّا يقول إلّا الحقيقة وأن يعلن الأحكام الإيجابية التي يسمح بها عقله حول بعض

---

(1) الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، 1826-1831. ترجمه إلى الفرنسية لوكا A. Louca بعنوان: L'Or de Paris. *Relation de voyage, 1826-1831*، باريس، 1988.

المؤسسات والعادات، لكنّه أوضح على الفور أنّه لن يؤيّد إلّا ما لا يتعارض مع الشريعة.

علاوةً على تفوّق الغرب علميًّا وتقنيًّا، اكتشف الطهطاوي مثُل الحرية والمساواة والعدالة والإخلاص للوطن. لا شك أنّ ذلك تمّ بفضل عمل المؤسسات البرلمانية ومشهد ثورة العام 1830 أكثر مما تمّ بفضل قراءة فلاسفة الأنوار. كما أنّه تبنّى هذه المُثُل عن طريق رفض الحكّام غير الأكفاء أكثر مما تبنّاها عبر انضمامٍ شخصيٍّ لحركة المطالبة، لأنّه احتفظ برؤيةٍ شديدة التراتبية - على الرغم من فقر عائلته، كان يزعم لنفسه أصلًا نبيلًا - ويشهد تعبيره عن ازدرائه للشعب.

أراد الطهطاوي بذلك انتزاع إخوته في الدين من «نوم الغفلة»، فعمل لاحقًا مترجمًا ومقتبسًا لكتبٍ تربوية في مجالاتٍ شديدة التنوع. أشار إلى أهمية الكتابة في كلّ العلوم، لأنّها تُجنّب دائمًا العودة إلى البداية وتسمح بالتقدم وبتطوير ما تمّ اكتشافه. تمثّل الهدف الذي أعلن عنه بصوتٍ مرتفع في تجريد المعرفة العلمية والتقنية من خلفيتها الإيديولوجية الأوروبية (التي عدّها الطهطاوي نزعةً عقلانيةً منحرفة) للاستحواذ عليها والدفاع بذلك عن النفس ضد التعدّيات الغربية. تجاهل الدور الذي لعبه القوام الثقافي في تشكيل المعرفة، حتى التقنية منها، فكان أساس التباسٍ مزدوج: في المقام الأول، حكم على البلدان الإسلامية بالركض وراء علمٍ يتشكّل، بسرعةٍ متزايدةٍ، خارجها على نحوٍ شبه تامٍّ ولا تستطيع سوى ترجمته وتطبيقه؛ وفي المقام الثاني، برّر هذا الاستحواذ بأنّ الغرب قد تلقّى المعرفة العلمية من العرب، ناسيًا

أنّ تطوّر العلم غير خطّيٍّ، وأنّ العلم الذي رآه لم يكن العلم الذي تغنّى به[1].

تتوّج مشروع الطهطاوي بعملين تربويَّين وثقافيَّين في توَجُّههما، كرّسهما للتنسيق بين التعليم التقليدي والإضافات الغربية. يتمثّل موضوع التركيب في فكرة أنّ العقل يشكّل نوعًا من الوحي الطبيعي: «إنّه «رسول» الله السابق للرسالات النبوية المحضة»[2]. وهذا ما يفسّر قرب عددٍ من ترتيبات القانون الطبيعي من الشرع المنزل. من هنا سلسلةٌ من المماثلات المتعجّلة والسطحية: هنا، يعادل «القانون الطبيعي» عند الغربيين «أصول الفقه»؛ يتوافق «القانون المدني» مع «الفروع»؛ «الحرّية» هي المفهوم الإسلامي للعدل، وكذلك للإباحة؛ «المساواة» هي مساواة الإحسان أو التكليف التي يخضع لها كلّ مؤمن على نحوٍ متساوٍ؛ يحتلّ «حب الوطن» مكانةً تقارن بالدفاع الإسلامي عن الدين (مع أنّ الطهطاوي يبدو كوطنيٍّ مصريٍّ متحمّس). كما جهد الطهطاوي ليعيد الحياة إلى مفاهيم إسلاميةٍ تمّ إهمالها أكثر مما يجب، مثل مفهوم «التجديد» الذي رأى أنّ داعيته المذكور في الحديث النبويّ يمكن تمامًا أن يكون رجل سياسةٍ يعمل بدافع

(1) من اللافت للنّظر أنّ المدافعين عن الموروث العلمي العربي يفضّلون الإشارة إلى علم الفلك، ومع أنّ العلم الذي طوّره العرب تطويرًا ملحوظًا هو علم فلك القياسات، لكنّ الفيزياء الفلكية هي التي تغلّبت منذ القرن الثامن عشر.

(2) أورده دولانويه G. Delanoue في كتاب: *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^e siècle*، مصدر سبق ذكره، المجلد الثاني، صفحة 429.

مصلحة الجماعة. أخيرًا، وفي مواجهة انتقادات الأوروبيين لـ«القدرية» الإسلامية، شرح أنّه إذا كان يتوجّب على المؤمن التوكّل على الله في ما يخصّ النتيجة، فالله ينتظر منه أن يفعل، وأن يكون فعله عقلانيًّا، لأنّ الفعل يتمتّع بتأثيرٍ مطهّرٍ وهو يوصل الإنسان إلى كماله. إنّه تفسيرٌ جديدٌ لفكرة «التمدّن»، لا تدين بشيءٍ لفكرة ابن خلدون، لكنّها تجمع مثال دولةٍ تستند أخلاقها إلى الدين الأفضل، الإسلام، وإلى التصنيف التراتبي للمجتمعات وفق أدائها المادي والاقتصادي مثلما رآه المؤلفون الفرنسيون في القرن الثامن عشر.

أدّت رؤية الطهطاوي إلى أثرٍ كبيرٍ في العقول، سواءٌ بفعل نشر كتابه رسميًّا أم بفعل نشاطه العملي - وذلك على الرغم من الانقطاعات التي ربما شهدها هذا النشاط بفعل تلاحق الأحداث السياسية. لوقتٍ طويل، سوف يشعر مؤلفو مثل هذه السرديات بالحاجة إلى تبرير ما يمثّله التباين من وجهة نظرهم بين الإقامة في أرض الكافرين، وضرورة خدمة مصالح الأمة الإسلامية. وسوف تصبح فكرة الحصول على المعرفة التقنية لصالح هذه الأمة أطروحةً أساسيةً في الحركات الإصلاحية، حتى يومنا هذا.

في الهند، لم تجرِ الأمور بالأسلوب نفسه تمامًا. يمكن أن نقارن أحمد خان (1817-1898)[1] بالطهطاوي في نشاطه التعليمي وترويجه لترجمات أعمالٍ علميةٍ إلى اللغة الأوردية، لكنّ

(1) انظر J.M.S. Baljon, *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*، ليده، 1949.

شروط نشاطه مختلفة. فقد تلقّى في يفاعته تعليمًا إسلاميًّا موجزًا على الرغم من انتمائه إلى عائلةٍ نبيلةٍ فارسية الأصل. كتب عدّة كرّاساتٍ دفاعًا عن العقيدة السنّية، لكنّه لم يلعب دورًا أساسيًّا إلّا حين بلغ الأربعين، إثر فشل تمرّد الجنود الهنود (الصباهيين)، وبسبب الحاجة التي شعر بها حينذاك لمصالحة الهنود المسلمين الذين كانوا أكثر الهنود عرضةً للشكوك، مع السلطة الإنكليزية. قرّر العمل ضدّ سلبية مجتمعه، فوضع برنامجًا واسعًا للإصلاح الاجتماعي والتعليمي وفق النماذج الأوروبية، مستعمِلًا في الآن عينه الإنكليزية والأوردية.

لكنّه حينذاك فهم ضرورة إعادة تفحّص الإسلام. لم تكن ثقافته تقليدية، فكان حرًّا تجاه السياق الفقهي المعتاد، بحيث تمكّن من دراسة القرآن وهو مقتنعٌ بإمكانية البرهنة على الحقيقة المتضمّنة فيه وفق روح كلّ عصر. أفضى ذلك إلى نشر تفسيرٍ للقرآن في العام 1880، بلغ ستّة مجلّداتٍ على الرغم من أنّه لم يغطّ سوى السور السبع عشرة الأولى. يتميّز هذا التفسير بسِمَتين:
- العقلانية، إذ ينبغي تخليص القرآن من أيّ ميثولوجيا؛ معظم الأحاديث النبوية منحولةٌ ويتوجّب أن يتمّ تفحّص تلك الأحاديث المحفوظة تفحصًا علميًّا قبل أن تعدّ مرجعًا فقهيًّا؛ الإجماع مرفوض، إلخ. - والنفسانية - الوعي هو معيار القيم الدينية؛ الدعاء لا يهدف لممارسة تأثيرٍ في المشيئة الإلهية، بل يهدف لإراحة النفس فقط؛ إلخ.

لئن كان الطهطاوي قد استند إلى كونية العقل، فقد ارتكز

أحمد خان على قوانين الطبيعة: خلق الله تلك القوانين بحرّيةٍ وحافظ عليها بوصفها قاعدةً للوجود، ولا يمكنها إلّا أن تكون مطابقةً لكلمته؛ لا شيء في هذه الكلمة، سواءٌ من وجهة النظر الأخروية أم الملائكية أم الشيطانية أم الكونية، يمكن أن يكون معاكسًا لتلك القوانين؛ كذلك، ينبغي أن تتوافق قواعد القرآن الأخلاقية مع قوانين التطور البشري؛ كما ينبغي تفسير كلٍّ من طرفَيِ الحدّ في ضوء الطرف الآخر.

أفضى ذلك إلى عواقب عملية. فالكلّية الإسلامية الأنغلو شرقية (MAO) في آليغار **Aligarh**، والتي أسّسها أحمد خان، كانت من حيث المبدأ مكرّسةً للمسلمين وحدهم، لكنّها استقبلت أيضًا هندوسًا وأعضاء في دياناتٍ أخرى. فرض مناصرو صراطيةٍ متصلبةٍ على هذه الكلّية رقابة قسم الفقه وإقامة مسارين دراسيين منفصلين للسنة والشيعة. لكنّهم لم يتمكنوا من فعل شيءٍ ضد قطيعتها مع الدفاعية التقليدية عن الدين. جادل أحمد خان فكرة التحريف المتعمّد لنصوص الأناجيل والتوراة، ناسبًا الأخطاء والتناقضات المتواجدة فيها إلى مجرد حالات سهوٍ في نقل النصّ، ورفض على نحوٍ خاصٍّ أن يبحث فيها عن إعلان مجيء محمد ﷺ. لكن، وفي حين أنّه دفع قدُمًا واقع أنّ الأناجيل ليست إلّا من صنع تلاميذ المسيح، فقد قبِل أن تكون كتب العهد القديم قد كتبت على يد أنبياء حقيقيين؛ لذا، لم يقبل سوى جزءٍ من الأناجيل، ذلك الجزء الذي بدا له أنّه يمكن أن يتوافق مع ما يقوله القرآن عن **الإنجيل**. هكذا، وفي متابعةٍ لنظرية النسخ عند شاه ولي الله، أكّد أحمد خان أنّه حتى بعد تنزيل القرآن، وعبر قراءةٍ نقديةٍ

فحسب، ينبغي أن تكون التوراة والأناجيل جزءًا من المتاع الروحي عند المسلمين[1].

2. الدين في خدمة السياسة

لقد مثّل ذلك انفتاحًا شديد التواضع، غير أنّ الأفغاني لم يتوانَ في إدانته بوصفه خيانة. الأفغاني شخصيةٌ تصعب الإحاطة بها. فقد أعلن نفسه أفغانيًّا، لكنّنا نعرف الآن أنّه كان إيرانيًّا. يمكن افتراض وجود مدًى إيديولوجيٍّ لهذا الخيار، إذ كان العالَم الأفغاني نواة مقاومة السيطرة الإنكليزية، وهي مقاومةٌ أشاد بها، وكانت أفغانستان أشبه بصمّام أمانٍ تمّ خلقها لتجنّب المواجهة المباشرة بين الإمبرياليتين، الروسية في الشمال الغربي والإنكليزية في الجنوب الشرقي. ترعرع الأفغاني على الشيعية وكان قادرًا على التأثير في المرجعيات الدينية في المراكز الشيعية الكبيرة في العراق، وزعم نفسه سنّيًّا في إستنبول ومصر لتسهيل حصوله على جمهور.

من جانبٍ آخر، كانت لدى هذا العقيدي المتحمّس للنزعة الإسلاموية مقاربةٌ شديدة الخصوصية للدين، بحيث اتهمه البعض بالازدواجية. وبالفعل، لئن قدّم نفسه في بلدٍ مسلمٍ بوصفه مؤمنًا شغوفًا، فقد أظهر في أثناء نفيه في فرنسا بين العامين 1883 و1885 وجهًا مغايرًا تمامًا. إذ انضمّ إلى الماسونية، ما أبعد عنه عدّة أشخاص، على مثال الصحافي المصري المؤثّر عبدالله

(1) انظر: Ch. Troll, *«Sayyid Ahmad Khan on Matthew 5, 17-20»*, IC، 3، 1977، صفحة 99-105.

النديم، الناطق باسم الثورة المناهضة للإنكليز، لكنّ انضمامه ذاك سمح في المقابل بتطوّراتٍ في نشاطه خارج الإسلام[1]. ففي مواجهةٍ مع رينان، أسهب في التحدّث عن معنى الإسلام، ولم ينسب تأخر البلدان الإسلامية إلى سيطرته، بل إلى سيطرة الدين بوصفه دينًا، إذ أظهر دائمًا وفي كلّ مكانٍ عداءً للفلسفة وللعلم، ليخلص إلى أنّ الإسلام ضرورةٌ تاريخيةٌ تتوافق مع ضعف الإنسان[2].

بصورةٍ خاصة، وفي **العروة الوثقى**، الصحيفة السرّية التي نشرها حينذاك بمساعدة المصري محمد عبده (1849-1905)، قام باستثمارٍ نوعيٍّ جدًّا للقرآن[3]. المسألة الأساسية بالنسبة إليه هي مسألة مقاومة الغرب. والحال أنّ الصلة الوحيدة التي تبقى ممكنةً في العالم الإسلامي كدعمٍ لهذه المقاومة هي الصلة الدينية. طوّر ذلك وفق أربع موضوعاتٍ كبيرة. الموضوعة الأولى هي المناداة بمجد الماضي وتأكيد ضرورة الاتحاد لاستعادته. تذكّر النشرة بأنّ الكتاب يوصي بالاتحاد [الأنفَال: 46] ويَعِد المسلمين بالأرض [النور: 25]. وقد لعبت على التشابه بين مناخ

---

(1) انظر: M. Khayati, *«Un disciple libre-penseur d'al-Afghani: Adib Ishaq»*, RMMM، 53-52، 2/ 3- 1989، صفحة 138-149.

(2) انظر: H. Gourdon, *«Le débat Renan-Afghani, querelle ou rencontre?»*, Bulletin du CEDEJ، 24، الفصل الثاني، 1988، صفحة 21-54.

(3) انظر: J. Jomier, *«La revue 'al 'Orwa al-wothqa' (13 mars-16 octobre 1884) et l'autorité du Coran»*, MIDEO، 17، 1986، صفحة 9-36.

الحرب في فجر الإسلام ومناخ الاستعمار؛ لذا، استعملت آياتٍ تذكّر بالمراقبة التي يمارسها الله ﷻ على البشر، أو لإدانة من تملّصوا لحظة الخروج في حملة. الموضوعة الثانية هي تأكيد أنّ الإسلام أخوّةٌ سياسيةٌ دينية، تضع نفسها فوق النزعات القومية العاديّة. وبالفعل، التضامن هو ما يميّز تمييزًا أساسيًّا المجتمع الإسلامي من سائر المجتمعات؛ والحال أنّ هذا التضامن يتأتّى من خشية الله (سورة 6/ 13). وفي المقام الثالث، أشاد الأفغاني بروح القتال في هذا المجتمع وباستعداده العسكري. استعاد الموضوعة الشرعية حول الدفاع عن دار الإسلام بوصفه واجبًا فرديًّا (فرض عين)، وكذلك الموضوعة القرآنية بصدد عدم إمكانية انعقاد سلامٍ مع غير المسلمين [الأنفَال: 60]. أخيرًا، أعاد تفسير الفكرة القائلة إنّ الله يتبع في التاريخ سنّةً حدّدها لنفسه [الأحزَاب: 62]: بالنسبة إليه، تتمثّل هذه السنّة في أنّ بعض الأفعال تؤدّي ببلدانٍ إلى التهلكة، وببلدانٍ أخرى إلى المجد، لأنّ الكتاب يقول إنّه يتوجّب على الشعب أن يتكفّل بنفسه كي يتدخّل الله لصالحه [الرّعد: 11] و[الأنفَال: 53].

ولأنّ الأفغاني كرّس في الثامن والعشرين من شهر آب/ أغسطس 1884 مقالةً في هذه المجلّة نفسها لمهاجمة أحمد خان بالاسم، فمن المستحيل ألّا نفسّر في ذلك الضوء عمله النظري المُعَنوَن: **الرد على الدهريين**[1]، الذي كتبه قبل ثلاثة أعوامٍ من ذلك، وبالتحديد في أثناء إقامته في الهند. من حيث المبدأ،

(1) ترجمته من النسخة العربية إلى الفرنسية آن ماري غواشون، باريس، 1942.

«طبيعية»[1] أحمد خان هي المستهدفة، بعد إعادة وضعها ضمن تيّارٍ يمضي من الذرّيين اليونانيين إلى داروين، والمتّهمة بأنّها تزعزع معنويات المسلمين عبر تدمير كلّ روحانية. لكنّ الأفغاني شجب في المقال منذ البداية الاعتراف بالتوراة وبالإنجيل بوصفهما غير مزيّفين، وقدّم الطبيعية بوصفها مجرّد امتدادٍ استراتيجيٍّ لهذا الانحراف الأوّل.

بعد دحضٍ سطحيٍّ للداروينية، كرّس الأفغاني القسم الأساسي من الكتاب للمناداة بالاعتداد الذي يوفّره الدين، وبإحساس التفوّق الذي يؤدّي إليه، سواءٌ على الطبيعة أم على مشايعي الأديان الأخرى، بحيث عاد بعد التحدّث بمصطلحات «الإيمان بالألوهية» عمومًا، إلى الإسلام فقدّمه بوصفه قمّة العقل. حججه في ذلك هي في واقع الأمر برنامج إصلاح: تحرُّر عقيدة التوحيد من «تصوراتٍ خيالية»؛ ينبغي ألّا نرى فيها وسيطًا بين المؤمن والإلهي؛ يتوجّب على المؤمن ألّا يقرّ شيئًا من دون برهان؛ لكن ينبغي أن يكون له أساتذة، سواءٌ لإرشاد العقول أم للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يختتم العمل باستشهادٍ قرآنيٍّ سيعود إليه في **العروة الوثقى**: صحيحٌ أنّ ﴿...ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ﴾ [الرّعد: 11]. إنّه تبرير العودة إلى السلف في تجاوزٍ للانحرافات المتراكمة عبر العصور، وهذه العودة سوف

(1) أدّى تركيز أحمد خان على الطبيعة إلى ولادة صفة ناتوري ***naturī*** (الذي اعترفت به الدولة كتعيينٍ ديني)، وأصبح neyčerī عبر تدوين اللفظ الإنكليزي. أمّا محمّد عبده فقد ترجم تلك الصفة إلى العربية بكلمة **دهري** (مادي).

تمنح لاحقًا الحركة الإصلاحية التي روّج لها الأفغاني اسم «السلفية».

على الرغم من أنّ المظهر السياسي كان مهيمنًا في الهند، لم يوجد الإصلاح الثوري فيها إلّا عند محمّد عنايت خان، الملقّب بالمشرقي (1888- بعد 1968). شارك المشرقي في العام 1931 في حركة خاكسار التي أمكنت مقارنتها بالنازية في بداياتها، والتي تمركزت إيديولوجيتها حول ضرورة إيجاد ردّ فعلٍ على خمول الشعوب الإسلامية. لكنّه نشر قبل ذلك عملًا بعنوان **التذكرة**، في إحالةٍ للقرآن، وهي تذكرةٌ قدّمت الآية التالية محتواها: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النّجْم: 39]. نرى في ذلك المبدأ الأكثر أساسيةً في التوحيد. لهذه الفاعلية العقيدية صنوٌ هو إسباغ نعت شركٍ على «كلّ ما يحول بيننا وبين الوحدة»[1]، أي على كلّ سلوكٍ غير ثوري.

3. صعوبة تطوّر الدفاعية

لقد سمح نشاط الأفغاني بالتأكيد بألا تبقى العلاقة بين الإسلام العربي الفارسي وإسلام الهند وحيدة الاتجاه. لكنّ عودة المشروع العقلاني والطبيعي لم تفرض نفسها على الفور. والسبب الرئيس في ذلك هو أنّ العالم العربي الفارسي قد تأثّر تأثّرًا قويًّا بالنتاج المكتوب القديم، في حين كان مؤلّفو الهند أكثر استقلاليةً عن ذلك النتاج بكثير، بل مع وجود عصاميين حقيقيين.

---

(1) أورده بالجون J.M.S. Baljon, *Modern Muslin Koran Interpretation (1880-1960)*، ليده، 1968، صفحة 13.

تقع الدفاعية عن اللغة العربية على مستويين، مثلما يظهر ذلك نتاج محمد عبده. فمن جانب، نظّم عبده أفكارَ الأفغاني الإصلاحية. ولم تهدف دراسته الفقهية[1] إلّا لإقامة أساسٍ للاتفاق بين المسلمين، عبر تجنّب المسائل الدقيقة مثل مسألة الصفات الإلهية. غير أنّ مرافعته لصالح العقل أفضت إلى نصٍّ أكثر دلالةً بكثيرٍ، هو ردّ فعلٍ محمومٌ على كتابات ممثّلٍ للتغريب، اللبناني فرح أنطون (1874-1922). لكنّه أفسد النقاش منذ البداية حين هاجمه كنصراني، في حين أنّ أنطون، كتلميذٍ لرينان، وضع موضع التشكيك نفوذ كل دين، أيًّا كان هذا الدين. استأنف عبده إذًا الانتقادات التي وجّهها المفكّرون الأحرار الغربيون إلى النصرانية - وسار على دربهم في ذلك مجموعةٌ من الكتّاب حتى يومنا - لكنّه دافع عن الإسلام بوصفه دينًا لا أسرار فيه، دينًا واقعيًّا وعقلانيًّا محضًا، مستعيدًا لصالحه أسماء كانت حتى ذلك الحين موضع نزاعٍ مثل ابن رشد. من جانبٍ آخر، وافق عبده على نشر تفسيره للقرآن، لكنّ الجزء المطبوع من هذا التفسير في **المنار**، لسان حال الإصلاحيين (السلفية)، لا يصل إلا إلى سورة النِّسَاء/الآية 125، وتابع تلميذه السوري رشيد رضا (1865-1935) إلى سورة يوسف/الآية 107. كان ذلك العمل بالغ الدقة والتفصيل، وضمّ عددًا من عناصر التفاسير التقليدية، لكن بمنظورٍ تاريخيٍّ أكثر اتساعًا، تميّز بصورةٍ خاصةٍ على المستوى العقيدي بتصوّرٍ للفعل البشري يحابي فكرة المسؤولية التي يمنحها أساسًا

(1) محمد عبده، رسالة التوحيد، ترجمه مسعد، لندن، 1966.

أنطولوجيًا حقيقيًا في امتدادٍ لموقف الأفغاني حول «سنن الله»[1].

يتميّز كتّاب التجديد الإسلامي في الهند من جانبهم بمجموعة مواقف منهجية، معظمها سلبي. فقد رفضوا التفسيرات القرآنية القديمة بذريعتين: من جانب، القرآن شأن الناس جميعًا لا شأن الأخصائيين فحسب. ومن جانبٍ آخر، ارتابوا في كل تأثيرٍ خارجيٍّ أمكن أن يتعرّض له الإسلامُ في بداياته، لا سيّما من الأساطير اليهودية (الإسرائيليات). لقد تتبّعوا كلّ تأثيرٍ لبيزنطة أو لإيران. وللمفارقة، أوصلهم ذلك إلى دفع مبدأ ضرورة تفسير القرآن بذاته إلى ذروته، وهو مبدأٌ بالغ القدَم لأنّه حكَم خطوات المعتزلة. كما ارتابوا في الحديث، خلافًا للسلفيين العرب الذين يمنحونه أهميةً لا تقل عن أهمية القرآن. وعلى مثال ما فعل فخر الدين الرازي في القرن السادس/الثاني عشر، تحسّس أولئك المؤلّفون لواقع نقل الأحاديث شفهيًا. لكنّهم أشاروا إلى خطر الخطأ الذي يتضمّنه ذلك، فتميّزوا عن العقلية العربية القديمة التي تحابي الشهادة. فضلًا عن ذلك، أثّر هذا الأمر في القرآن نفسه الذي عدّوه أحيانًا صدًى للتقاليد الإنسانية. من المناسب إذًا أن نميّز جيدًا تلك التقاليد من الرسالة الإلهية بوصفها كذلك. في المقام الثالث، أقام هؤلاء المؤلّفون ذوو الثقافة الفارسية والأوردية خصوصًا، مسافةً بينهم وبين مؤلّفي المعاجم العرب. فقد اعتقدوا أنّ هنالك احتمالًا لأن تُستعمل كلمةٌ في القرآن بمعنًى

(1) انظر: Ch. Van Nispen, *Activité humaine et agir de Dieu. Le concept de «Sunan de Dieu»* dans le commentaire coranique du *«Manâr»*، بيروت، 1996.

لا يبدو في الشعر ما قبل الإسلامي، وحابوا إذًا النقد الداخلي. وقد نازعوا في إعجاز مادّية القرآن الذي تتمثّل ضمانته الوحيدة في التحسين الذي يقدّمه للإنسان، إذ لا تتمتّع المظاهر الأسلوبية إلّا بقيمةٍ تربوية.

على خطى أحمد خان، سعى كتّاب التجديد الإسلامي في الهند إلى حذف كل ما هو خارقٌ للطبيعة من القصص القرآنية، متوافقين في ذلك مع السلفيين. وقد أظهروا حساسيةً كبيرةً للمظهر التاريخي، ما أدى إلى نقدٍ لمفهوم النسخ. أدرك هؤلاء المؤلفون أنّ أحدًا لا يتّفق على المواضيع التي يمكن أن تتصل بهذا المفهوم، وهي مواضيع يراوح عددها بين خمسةٍ ومائتين وخمسين وفق التحليلات. وبالتالي، فقد أعادوا تفسير مفهوم النسخ المشار إليه في الآية 106 من سورة البقرة: قد لا تكون الآيات المشار إليها آياتٍ قرآنيةً، بل ظواهر طبيعية (يغيّر الله حينذاك ترتيب الظواهر) أو رسالة أنبياءٍ آخرين.

هكذا، تبنّى خلفاء أحمد خان مبدأً تطوّريًّا. بدا لهم ذلك في الآن نفسه ضروريًّا وكافيًا للردّ على تحدّي الغرب، لكنّه مظهرٌ في عقيدتهم عانى أكثر من غيره من إمكانية تعميمه على مجمل العالم الإسلامي، ولا سيّما في العالم العربي. غير أنّ **المنار** والمؤلفين الهنود والباكستانيين يتشاركون فكرة الاتفاق بين العلم والدين، والرغبة في أخذ الوضع الحاضر الذي عدّ جديدًا تمامًا، بالحسبان.

في المقابل، تجنّبوا فخّ «التفسير العلمي»، وهو الشكل الأقصى للتوافقية، ويزعم وجود العلوم الحديثة كلّها في القرآن.

مثّل هذا الاتجاه بدايةً جوهري طنطاوي (1862-1940)[1]، ونال نجاحًا كبيرًا، لكن على المستوى الشعبي فقط، لأنّ علماء الأزهر أبعدوا زعيمه: عابوا عليه بعض الانحرافات، كالانضمام إلى الروحانية، لكنّهم ذكّروا على نحوٍ خاصٍّ بأنّ النصّ الديني لا يهدف لتقديم تعليمٍ تقني. لم يمنع ذلك التوافقيةَ من العودة إلى الصف الأول بعد نصف قرنٍ من ذلك، وحظيت هذه المرة بتسامح السلطات الدينية.

4. الاهتمام بالمشكلات العيانية

لقد أدّت إقامة علاقةٍ بين البلدان الإسلامية والاقتصاد الرأسمالي في القرن التاسع عشر، لا الاستعمار وحده، إلى ظهور مشكلاتٍ جديدة. في هذه المواجهة، غالبًا ما كان المظهر السياسي أو المظهر الديني هما اللذين لفتا الاهتمام لأنّهما يشدّدان على التعارضات والقطيعات. كانت المسائل العملية تتطلّب مزيدًا من المرونة. لكنّه تمّ حينذاك الاصطدام بمعضلة: الفعل أم الفكر؟ أرْفق كبار مروّجي التطوّر، كعلي مبارك في مصر أو خير الدين في تونس، نشاطهم السياسي بنصوصٍ تربوية، لكنّهم لم يقدّموا شيئًا للتفكير. في المقابل، نادرًا ما عرف المثقفون كيف ينتقلون بالأفكار العامّة إلى مستوى العياني.

لكن هنالك استثناءان لافتان للنّظر: أوّلهما بطرس البستاني (1819-1883) اللبناني الماروني الذي تحوّل إلى البروتستنتية،

(1) انظر: J. Jomier, «*Le Cheikh Tantāwī Jawharī (1862-1940) et son commentaire du Coran*»، MIDEO، 5، 1958، صفحة 115-174.

وأحد أعمدة النهضة العربية. قبل أن يقدّم أوّل موسوعةٍ حديثةٍ في العالم العربي، ألّف منذ العام 1869 كتابًا بعنوان: **خطاب حول المجتمع ومقارنة بين عادات العرب والغربيين**[1]. هذا النصّ اللافت للانتباه تحقيقٌ نفسيٌّ اجتماعيٌّ حقيقي، يتطرّق إلى المبادئ العامة لحسن المعشر بقدر ما يتطرّق إلى التحليل النقدي لأسلوب تواؤم العالم العربي (لا سيّما مدينة بيروت) معها. وقد اعتمد لتحقيق ذلك مصطلحات ابن خلدون، لكن بعد تحديثها: تمتد **العصبية** من حس الجماعة إلى محبّة الوطن. كذلك تجاوز كثيرًا بصرامته المقاربات التي تطرّقت لنفس الموضوع والتي قام بها في ذلك العصر روائيون. لكنّ الأمر هنا مجرّد خطابٍ يوجّهه نصرانيٌّ إلى أعضاء مجتمعٍ متعلّمٍ، الأمر الذي حدّ من تأثيره.

في المقابل، وفي الجانب الإسلامي، سمحت الوظيفة القضائية التي كان رجال الدين يقومون بها بسيطرةٍ أكبر لهم على الحياة الجماعية. غير أنّ محمد عبده الذي ارتبط في بداية المطاف بالأفغاني ثمّ تخلّى عن الدرب الثوري وأصبح مفتيًا عامًّا لمصر، كان الوحيد تقريبًا الذي أخذ المشكلات العيانيّة بالحسبان. غير أنّ موقفه منح الحلولَ الدقيقة للغاية التي قدّمها وزنًا مميزًا. نرى ذلك الموقف في نصٍّ سلّمه قبيل وفاته (1905) لصحافيٍّ فرنسي[2]. في هذا النص، اعتبر مسألة التعليم المشكلةَ الأكثر إلحاحًا بالنسبة إلى بلده، وانتقد سياسة التعليم المأجور التي انتهجتها الحكومة آنذاك

---

(1) حققه وترجمه إلى الفرنسية رزق، جونية، 1999.

(2) النص في: A.B. de Guerville, *La Nouvelle Égypte*، باريس، 1905، صفحة 202-206.

بحجّة أنّها ترغم ربّ الأسرة على التحكم في عمل طفله. وذكر مقابل ذلك سياسة التعليم المجاني المنتهجة في أوروبا وفي مصر نفسها منذ محمّد علي وحتى العام 1882. وقد شجب عقم نظام الوقف الذي يعتقد المسلمون أنّهم يقومون عبره بعملٍ تقويٍّ حين يبنون مساجد ليس لها نفعٌ، نظرًا للعدد الكبير من المساجد المتوافرة لدينا أصلًا»، أو حين يموّلون جمعيّةً دينية، وأسف لأنّ «المبادرة الخاصة لم تتوجّه نحو التعليم. لقد اعتمد شعبنا طويلًا على الجماعة في كلّ شيءٍ ولكلّ شيء»[1]. بعد عدّة عقودٍ من ذلك، دفع أحد تلاميذه هذا الانتقادَ بعيدًا جدًّا بإظهار أنّ ميزانية الجمعيات الدينية في مصر تتجاوز ميزانية الدولة.

كتب عبده في أثناء الاحتلال الإنكليزي لبلده، وخلص إلى التأكيد أنّ مصالح المستعمِر والمستعمَر مترابطةٌ، وأنّه ينبغي إذًا أن يساعد الأوّل على تطوّر الثاني. في تجاوز المظهر الانتهازي، تُظهر هذه الملاحظة رغبةً في الفعالية، لا مجرّد انحيازٍ إيديولوجي. في العموم، أظهر محمد عبده حساسيةً تجاه كلفة القرارات السياسية المطلوبة، وهذا أمرٌ جديدٌ تمامًا في العالم الإسلامي.

كان تأثير عبده حاسمًا على وجه الخصوص في المسألة المصرفية[2]. لكن لئن كان معاصروه قد أدركوا أهمّية مواقفه على

---

(1) المصدر نفسه، صفحة 204.

(2) انظر: J. Jomier, *«L'imam Mohammad 'Abdoh et la caisse d'épargne* =

الفور، ففي النصف الثاني من القرن العشرين، تجلّت رغبةٌ حقيقيةٌ في إخفائها، ولا سيّما بعد ظهور «المصارف الإسلامية». لا نعلم إذًا على وجه الدقّة إن كان قد أصدر على نحوٍ مستعجلٍ فتوًى تحكم بجواز ربح الأسهم، لكنّ موقفه يتراءى من نصّين معروفين على نطاقٍ واسع هما: فتوى أصدرها في العام 1903 بصدد شركةٍ إنكليزيةٍ للتأمين على الحياة، وتأييده في العام 1904 لتعديل قانون صندوق التوفير. صحيحٌ أنّ محمد عبده كان مناهضًا بحزمٍ للإقراض بفائدة، الإقراض الذي يماثَل تقليديًا بالربا، لكنّه قال إنّ الأقدمين قد وصفوا بالربا أفعالًا ليست كذلك ما دامت لا تؤدّي إلى الظلم. لم يحدّد ما هي النشاطات التي يميّزها بذلك من الربا، لكنّه قال بوضوحٍ إنّ صندوق التوفير، بوصفه مُدِرًّا للربح، أشبه بشركةٍ تصدر أسهمًا: يمكن مماثلتهما كليهما بشركة المضاربة، وهو شكلٌ أقرّه الفقه على الدوام، حيث تمثّل أرباح الأسهم جزء الأرباح المتناسب مع رأس المال المستثمَر. كذلك الحال بصدد التأمين على الحياة حين تستثمر الشركة الأقساط المنتظمة التي يدفعها الزبون لتسدد له في الموعد المحدد مجمل رأس المال مع أرباحه. ولئن كان مستبعدًا أن يكون الاستثمار هو القرض بفائدة، فيمكن أن يكون التجارة على سبيل المثال.

المشكلة، في الحقيقة، نفسيةٌ على نحوٍ خاص، بفعل أنّ اللغة العربية لا تمتلك كلمةً خاصّةً لتعيين أرباح الأسهم وتعتمد

= *(1903-1904)»*, Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée، 15-16.

كلمة «فائدة» التي تشير أيضًا إلى فوائد الربا. أدرك محمد عبده ذلك الأمر، فاستعمل إذًا حيلةً فقهية. فلئن كانت حصّة الأرباح تتبدّل في شركة المضاربة وفق النتائج، فالعائد في صندوق التوفير ثابت. هكذا لعب على الصياغة. من جانبٍ آخر، وحين يقول إنّ الزبون يودع المال ليتم استثماره مع غيره من الودائع بشرط الحصول على جزءٍ من الأرباح يتناسب مع مدفوعاته، يعتمد النصّ كلمة «ربح»، ولا يستخدم قَطّ كلمة «فائدة». ومن جانبٍ آخر، بدلًا من التحدّث بالنسبة المئوية التي ربما تذكّر أكثر مما يجب بفكرة الفائدة، قال إنّ حصة الأرباح لا يمكن أن تتجاوز واحدًا إلى أربعين من رأس المال، وإنّ الفائض المحتمل يعود لإدارة الصندوق على صورة أجورٍ وتغطيةٍ للنفقات. نبقى إذًا في إطار شركة المضاربة مع الحفاظ على ثبات الأرباح بالنسبة للزبون. من جانبٍ آخر، تتمتّع نسبة واحد إلى أربعين بقيمةٍ دينيةٍ رمزيةٍ بسبب إمكانيّة مماثلتها ببعض أشكال الزكاة.

بلغ من أهمية هذه الخطوات الهادفة للتكيف مع العالم الحديث أن اعترف رشيد رضا، على الرغم من أنّه كان أكثر تشددًا بكثير من محمد عبده، في **المنار**: «وإنا نعلم أنه لا يكاد يوجد في عشرات الألوف من المسلمين رجلٌ واحدٌ يتحامى كل ما عدّه الفقهاء من الربا، ولعله يندر في الفقهاء أنفسهم من يطبق شراء الحليّ للنساء على قواعد الفقه [...] أو يتخذ لذلك حيلةً فقهية. فالناس في أشد الحاجة إلى التمييز بين الربا القطعي المتوعد عليه في القرآن بالخلود في النار، وبين غيره مما اختلف فيه أو كان

وعيده دون وعيده لأنّ ضرره دون ضرره»[1]. سوف نمضي مُذ ذاك نحو حلٍّ يتمثّل في التمييز بين علّة حكمٍ وحكمته، وإلى الربط بين الأحكام والعلة، لا بينها وبين الحكمة: يتم تقييم الفعل في ماديته، لا في نيّته، وهذا يتلاقى مع موضوعة «الاستثمار» الاشتراكية.

---

(1) ذكره فهيم A. Fahim, *«Le Riba et les contrats usuraires dans le droit et l'économie de l'Islam»*, Cahiers de l'ISEA، كانون الأول/ديسمبر 1961، صفحة 140.

الفصل 32

ظهور فكرٍ إسلامي نقدي

يُعَدّ اندماج خطواتٍ مستقلةٍ علامةً أساسيةً على الحداثة. في وقتٍ مبكر، عرف العالم العربي - الإسلامي النقد الخارجي للمخطوطات[1] ونقد المصادر التاريخية[2]، كما عرف في وقتٍ لاحقٍ النقد الداخلي للترجمات الفلسفية[3]، لكنّ أشكال النقد هذه بقيت معزولة. أمّا نقد الدين فقد حُرم من وضعه في منظارٍ تاريخي، على الرغم من كونه مبكرًا جدًّا وشديد الجذرية[4]. تتميّز الأبحاث الحالية بأسلوبٍ مغايرٍ في التطرّق إلى مصادر المعلومات الجديدة أكثر ممّا تتميّز بتطبيق تلك المعلومات. حين تساءل كاتب المقالات التونسي منذر صفر حول القرآن، استأنف الإعداد الوثائقي (نسخ القرآن المختلفة، الآيات الضائعة، الكلمات الغريبة...) الذي كنّا نجده عند المؤلفين القدامى وكان قد جُمع في كتاب **الإتقان** للسيوطي (القرن التاسع/الخامس عشر)، وهو

---

(1) انظر أعلاه، الفصل التاسع، العنوان الفرعي 3أ.

(2) انظر أعلاه، الفصل الثامن، العنوان الفرعي 3.

(3) انظر أعلاه، الفصل 24، العنوان الفرعي 3ج.

(4) انظر أعلاه، الفصل السادس، العنوان الفرعي 2، والفصل الرابع عشر، العنوان الفرعي 1، والفصل الخامس عشر، العنوان الفرعي 1.

مجملٌ كلاسيكيٌّ للدراسات القرآنية؛ لكن في حين أحصى السيوطي تلك العناصر إحصاءً ساذجًا، من دون أن يستثير ذلك لديه أيّ تساؤلٍ حول وضع القرآن، استخرج منها منذر صفر خلاصةً غير مستهلَكة، مفادها أنّ القرآن لا يخلو من مشكلات الأصالة التي تطرحها على سبيل المثال النصوص التوراتية[1].

لئن كان التوسّع اللامحدود للنقد قد بدأ وازدهر في الغرب، فالانقلاب الذي قدّمه هذا الغرب للعالم ليس وحده ما أثّر في العرب والمسلمين من غير العرب، إذ تدخّلت عوامل أخرى. عوامل جماعيةٌ بدايةً؛ يقع كتّاب المقالات العرب المسيحيون في امتداد التأثير الغربي، وقد أفضت الأزمة التالية إلى بروز أساليب تفكيرٍ خارجيةٍ عندهم إلى مواقف تقطع مع المؤسسات، بل أحيانًا مع العالم الديني. وعلى العكس، أدّى ذلك عند المسلمين إلى تعزيز الانتماء الديني[2]. لكنّ هذا التعزيز قد يتّخذ مظاهر متناقضة: الانطواء داخل النزعة المحافظة أو على العكس من ذلك، الدعوة إلى الإصلاح، وفي هذه الحالة الأخيرة: التوق

---

(1) M. Sfar, *Le Coran est-il authentique?*، باريس، 2000. غير أنّه يضيف ملامح خاصةً بعصرنا، كدراسة «الأساطير والأحكام المسبقة». وفي حين أنّ العنوان ربما يدفع - بهتانًا - للاعتقاد أنّ الأمر يتعلّق بمشروعٍ جذري للتدمير يعود إلى شكلٍ كاريكاتوري لعمل رينان، فمنذر صفر يتناقض حول هذه النقطة مع رينان، إذ كان الأخير مؤمنًا بالطابع التاريخي للقصص التي تخص بدايات الإسلام.

(2) انظر: J. Fontaine, *La Crise religieuse des écrivains syro-libanais chrétiens de 1825 à 1940*، تونس، 1996.

للعودة إلى عصرٍ ذهبي (السلفية)[1] أو انفتاحٌ على إمكاناتٍ جديدة. يحيل هذا التباين إلى عوامل فرديةٍ ينبغي لنا إلقاء الضوء عليها.

1. نقطة الانطلاق: شجب الإسلام السياسي

برز الاحتجاج الرئيسُ من داخل عالم رجال الدين. درس علي عبد الرازق (1888-1966) في جامعة الأزهر، وكان قاضيًا في محكمةٍ شرعية، وقد أدرك، متألمًا، «النفاق» الذي أرغِم عليه ما دام دوره ليس في واقع الحال سوى وظيفةٍ دنيويةٍ مقنّعة. على هذه التجربة النفسية الفردية يرتسم تفكيرٌ إجماليٌّ أتى إثر سلسلةٍ من الملابسات: اهتمّ عبد الرازق بالعلوم السياسية، وتأسّف لضعف تطوّرها في الحضارة العربية، فأعاد موضعة مهمّته كقاضٍ ضمن مجمل الحكومة الإسلامية، حيث تُعدّ تلك الوظيفة أحد «أعمدتها»، وبالتالي أعاد النظر في الخلافة التي كان هنالك آنذاك إجماعٌ على عدّها أساس كلّ سلطة؛ هكذا، أفضى تبديد أسطرة وضعه الخاص إلى تبرير إلغاء الخلافة في العام 1924، وإلى تأكيد أنّ هذه المؤسسة كانت تحريفًا للإسلام. قال إنّ حكم النبيّ ﷺ في المدينة المنوّرة لم يتأتّ إلّا عن سحر شخصيّته - الذي لا يمكن بالتعريف نقله - لا عن رسالته، تلك «الدعوة إلى الله» الروحية المحضة[2]. لقد ارتبط الحكم بالرسالة بفعل الواقع،

---

(1) انظر الفصل السابق.

(2) علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، ترجمه إلى الفرنسية عبده الفيلالي الأنصاري A. Filali Ansary، باريس - القاهرة، 1994.

لا بفعل الشرع، وانتقد بصرامةٍ ابن خلدون الذي دافع عن هذه الأطروحة الأخيرة إلى حدّ جعلها العلامة النوعية للإسلام. الله هو ضامن الدين وهو لا يربطه بأيّ نظامٍ خاص.

كان هذا التأكيد الذي قطع مع فكرةٍ نالت إجماعًا شبه تامٍّ منذ الأصول، فاضحًا بالتأكيد، لكنّ عبد الرازق لم يكن حقًّا أوّل من وضع موضع التشكيك فكرة الدولة الإسلامية. وجذرية تحليله هي التي أثارت سجالًا لا يزال نشطًا حتى يومنا هذا. وهكذا، فالخطوة الكامنة وراء هذا السجال، والتي خلقت منهجيته هي المهمّة (حيث يسمح التحقيق غير المباشر بإلقاء الضوء على الأمور المسكوت عنها)؛ الاستنتاج، انطلاقًا من صيغ صريحة، مما يتمّ إقراره ضمنًا[1]. هنا تكمن إدانته لمنظّري الخلافة من حيث سطحيّتهم في أحسن الأحوال، وخنوعهم وحيلهم في أسوئها.

على الرغم من أنّ عبد الرازق استفاد من تعليم مستشرقين أوروبيين بارزين في الجامعة المصرية التي كانت حديثة العهد، ومن أنّه درس العلوم السياسية والاقتصاد لمدّة عامين في أكسفورد، واستشهد - سطحيًا - ببعض المؤلفين الأوروبيين، يبدو أنّ التأثير الغربي لم يفعل في هذه النقطة، وأنّ التقارب مع «مفكّري الشكّ» لم يفرض نفسه مطلقًا. تعبيره تعبير فقيه. وعنف تأنيباته المكظوم حين يتعلق الأمر بخصومه لكن المنفلت ضد الشخصيات التاريخية التي نالت اللقب !الذي احتجّ عليه، علامةٌ

---

(1) انظر: D. Urvoy, *«L'apport philosophique de 'Al? 'Abd al-Râziq»*, En hommage au Père J. Jomier o.p.، باريس، 2002، صفحة 227-234.

على تمرّدٍ عميق. وبالفعل، تستند الخلافة إلى «بيعةٍ» تفرض على المؤمن رقابةً ذاتيةً في كلّ ما قد يمسّ شرعية خضوعه.

من هذا التمرّد على عماء المسلمين تجاه ما يطرح مشكلةً حقيقية، أي «البحث في الحكم، وتحليل مصادره ومذاهبه»، ولد وعي استقلالية السياسي. أكّد عبد الرازق ذلك من دون مواربة: يقوم الولاء دائمًا على «الخشية من القوة»، وهي، باستثناءاتٍ نادرة، «قوةٌ مادّيةٌ مسلحة»؛ ولئن كان الإكراه المادي لا يظهر مباشرةً، غير أنّه موجودٌ دائمًا. والأخباريون العرب أنفسهم هم الذين أظهروا ذلك، لا سيّما الأخباريون العباسيون الذين شجبوا ذلك الإكراه عند الأمويين شجبًا منهجيًا.

هكذا، لم يتبع عبد الرازق الدربَ السلفي الذي انتهجه محمد عبده، على الرغم من إعجابه به، ولا دربَ أخيه مصطفى - الذي ربطته به صلةٌ قوية - مروّجُ المدرسة التي أطلِقت عليها تسمية مدرسة «الفلسفة الإسلامية» والتي سعت، بالتوازي مع النزعة القومية العربية، إلى تمجيد الماضي والتلاقي مع تنمية النزعة العروبية. كان لعَليّ رؤيةٌ منفصلةٌ تمامًا، ترى في الحضارة العربية شكلًا اجتماعيًا كغيره، استعملت الوسائل نفسها كالفتح والسيطرة بل حتى «الاستعمار» في الخارج، والإكراه في الداخل. ولئن كان القرآن يتضمّن بعض الآيات ذات المظهر السياسي، لا سيّما حين يتحدّث عن «أولي الأمر» [النِّسَاء: 59]، فلأنّ المسلمين، مثلهم مثل البشر جميعًا، يحتاجون إلى السلطة، وهو أمرٌ يناقض وجود أصلٍ دينيٍّ للسلطة. يستند اللوم الرئيس الذي تمّ توجيهه لعبد الرازق إلى تشديده على أنّ الإسلام يستطيع قبول أي

نظامٍ سياسي، ملكي أو جمهوري حتى الشيوعي، ما سمح بتقديم هذا البرجوازي الكبير كعميلٍ للبولشفية! حتى القوميون العرب الذي كان بوسعهم التلاقي معه في الميل إلى العلمانية، قبل اختفاء الخلافة، تلقّفوا السمة الدينية بعد هذا الاختفاء وفي مواجهة إحلال سيطرة الأوروبيين غير المسلمين محلّ السيطرة التركية. يمكن تفسير عودة الاهتمام الحالي بأطروحة عبد الرازق بنيل الاستقلال وبالمواجهة مع الأصوليات الداخلية في آن.

لكن الأطروحات ليست هي وحدها ما تمّت عصرنته. فدراسة السوري عزيز العظمة حول المَلَكية الإسلامية[1] تقع - عن وعي؟ - ضمن المشروع **المنهجي** نفسه. دحض هذا المؤلّف في آنٍ معًا فكرة ضرورة أن تمرّ كل المجتمعات بالمراحل نفسها، وفكرة التفرّد المطلق لكلّ حضارة، وهدف بالأحرى إلى إظهار «التجلّيات والتوجهات النوعية ضمن عموميّات، عمومية المَلَكية المقدّسة وعموميّة الإمبراطورية المسكونية». هكذا يبدو مجمل العمل وكأنّه تطويرٌ لفقرةٍ واحدةٍ عند المفكّر المصري[2]، حيث تمتدّ الدراسة تمددًا معتبرًا عبر أخذ مجمل تجلّيات الموضوع بالحسبان، سواءٌ منها الاستدلالية أم غير الاستدلالية. فضلًا عن ذلك، يُظهر مجرى التحقيق أنّ «السياسة الإسلامية» تتجاوز السلطة المَلَكية، لأنّ السلطة المَلَكية قابلةٌ للتحوّل، سواءٌ بتفويض السلطة أم بتشكيل جسمٍ اجتماعيٍّ يجسّد جماعيًّا المثَل النبوي؛

(1) *'Azîz al-'Azmeh, Muslim Kingship*، مصدر سبق ذكره.

(2) المصدر نفسه، الكتاب الأول، الفصل الأول، العنوان الفرعي 9.

بحيث إنّ فكرة «الاستبداد»، المشتركة بين مختلف هذه التجلّيات، هي التي تأتي إلى الصف الأول.

2. انعكاسات التقديم للمنهج التاريخي

استند تفكير علي عبد الرازق إلى تحليلٍ تاريخي، لم يستعد الوقائع فحسب، بل اقترح أنّ الكلمات تطوّرت في معانيها وأنّه لم يكن للمؤسسات المدى نفسه دائمًا. لكنّ ردّ الفعل الذي أثاره هذا التحليل اقتصر بسبب عنفه على المجال السياسي والمجال التنظيمي في هيئة العلماء التي كان المؤلّف ينتمي إليها. في العام 1926، أي في العام التالي لظهور كتاب «الإسلام وأصول الحكم»، صدر عملٌ آخر يشكّك في نوعيّة الثقافة العربية، هذه المرّة بأسلوبٍ أثار اهتمام جمهورٍ أوسع بكثير.

درس طه حسين (1889-1973) في جامعة الأزهر التقليدية على الرغم من إصابته المبكّرة بالعمى، ثمّ في الجامعة المصرية التي تأسّست وفق النموذج الغربي، وكان جزءٌ من أساتذتها محلّيين وجزءٌ منهم من ذوي الأصول الأوروبية. يستند عمله كلّه إلى الرغبة في التعامل مع الثقافتين. ثمّ جاء إلى فرنسا واهتم بعلم الاجتماع وفق مدرسة دوركهايم وبالتاريخ وفق مناهج سينيوبوس[1]. كما اكتشف نقاشات النقد التاريخي للنصوص. انتهى النقد المفرط لنصوص هوميروس، الذي سيطر على القرن التاسع عشر، إلى رؤيةٍ متمايزة، تَقْبَل في الآن نفسه بالنسبة إلة

---

(1) Charles Seignobos، مؤرّخٌ فرنسي (1854-1942). اختصاصي في الجمهورية الثالثة (م).

الأعمال الموضوعة تحت هذا الاسم تعدّدَ الإلهام وفكرة وجود مؤلّفَين كبيرين اثنين على الأقل. وقد أتبع هذا النقد في تلك الحقبة بقضيّة الأغاني الملحميّة في العصر الوسيط. والحال أنّ الحضارة العربية تمتلك مادّةً تقع بالضبط في مضمار هذا النوع من التحقيق، أي الأدب الذي يوصف بأدب الجاهلية؛ القصائد التي لم يتم جمعها كتابةً إلا نحو نهاية العصر الأموي، بعد قرنٍ ونصف من بدايات الإسلام. بل توجّب انتظار قرنٍ إضافيٍّ على الأقل كي يظهر أحد أعظم كتّابه، امرؤ القيس. كان العلماء التقليديون يشيرون هنا وهناك إلى نصوصٍ مدسوسةٍ لا يمكن أن تكون قد كتبت إلّا بعد ظهور القرآن. لكن استمرّ الاحترام المحيط بمجمل هذه النصوص وكنا بصددها أمام «مؤلّفاتٍ أسطوريةٍ» أكثر بكثيرٍ مما أمام تاريخٍ أدبيٍّ حقيقي. لاحظ طه حسين على نحوٍ خاصٍّ أنّ المؤلفين المعنيين أحيطوا في الآن عينه بهالةٍ أسطوريةٍ، ووُصِفوا وصفًا بالغ الدقّة، وهي العلامة التقليدية على إعادة التشكيل اللاحقة.

من أجل تأسيس تاريخ أدبيٍّ حقيقي، نشر كتابه: **في الشعر الجاهلي**[1]: هل النصوص أصلية؟ هل مؤلّفوها، كما يُزعَم، من القرن السادس أو ليسوا سوى رجالٍ عاشوا في وسطٍ مؤسلَمٍ وأعادوا تشكيل عالمٍ أسطوريٍّ بالخيال؟ ذكّر طه حسين بأنّ عصر كتابة هذه النصوص كان أيضًا عصر تبرير السيطرة العربية على المسلمين الآخرين عبر أبحاثٍ تتّصل بعلم الأنساب بهدف

(1) نشر في القاهرة، 1926.

تخصيص الغنائم، وعبر جمع قصائد المديح أو الهجاء الموجهة إلى القبائل، وهي قصائد وأبحاثٌ كان نقدها القديم قد أظهر المسؤولين عنها بوصفهم مزيِّفين. لكنّ طه حسين لم يكتفِ باستكشاف هذه المادة النقدية التقليدية، فلم يتردّد في اعتماد القرآن كشهادةٍ تاريخيةٍ معاكسة. كما رفض أن تُمنَح اللغة العربية وضعًا استثنائيًا، وأراد أن يطبّق عليها القوانين العامة للُّغة. باختصار، شجب كلّ «عاطفيةٍ» واقترح على العرب التطرّق إلى إرثهم كما لو أنّهم غرباء.

أمام صرخات الاستنكار العامة التي أثارتها تلك الآراء، والتي دارت على اللوم الرئيس بأنّها تدمّر «مجد العرب» من جانب، وتختزل القرآن إلى دور الوثيقة التاريخية - وهو أمرٌ تحوّل لاحقًا إلى اتهامٍ بالرغبة في «تصحيح» القرآن - من جانبٍ آخر، فإنّ طبعةً ثانية، نشرت منذ العام 1927 بعنوانٍ معدّل تعديلًا طفيفًا، **في الأدب الجاهلي**[1]، اغتنت ببعض الاعتراضات المتلقاة. كاد حجم العمل يتضاعف، فقد أضيف كتابٌ أوّل من نحو خمسين صفحةً حول منهج تاريخ الأدب، واستطال التحليل نفسه بثلاثة كتبٍ إضافية (نحو مائة صفحة). كذلك، أضيفت تطوّراتٌ جديدةٌ إلى بعض الفصول[2]. أخيرًا، أعيدت كتابة الفصل

(1) نشر في القاهرة، أعيدت طباعته.

(2) في الفصل الثالث (مرآة الحياة الجاهلية) والخامس (الشعر الجاهلي واللهجات) من الكتاب الثاني (الكتاب الأول سابقًا) وكذلك فقرتان كاملتان (الفصل الثاني: الشعر في اليمن، والفصل السابع: الأعشى) في الكتاب الرابع (الثالث سابقًا).

الرابع من الكتاب الثاني (الأول سابقًا، وهو بعنوان: أدب الجاهلية واللغة) على نحوٍ مختلف.

في إعادة كتابة هذه الفقرة، اختفت أربع صفحاتٍ مكرّسة لادعاء العرب انتسابهم إلى إسماعيل. كان طه حسين قد أكّد فيها: «فواضحٌ جدًّا لكلّ من له إلمامٌ بالبحث التاريخي عامّةً وبدرس الأساطير والأقاصيص خاصّةً أنّ هذه النظرية متكلّفةٌ مصطنعةٌ في عصورٍ متأخرةٍ دعت إليها حاجةٌ دينيةٌ أو اقتصاديةٌ أو سياسية.»[1] إنها النقطة الوحيدة التي يتجاوز فيها المؤلّف المظهر الأدبي ليلامس نقطةً دينية، لكنّ هذا الأمر مهمٌّ لأنّه اضطر إلى القول: «للتوراة أن تحدّثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدّثنا عنهما أيضًا، ولكنّ ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلًا عن إثبات هذه القصّة التي تحدّثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكّة[2]...» هكذا شكّك في دوافع هذه الأسطورة، متحدثًا عن «حيلةٍ» اجتماعية: حيلةٍ أولى من أهل مكّة المدافعين عن قدس أقداسهم في مواجهة نصارى نجران، وهذا «قُبيل الإسلام»[3]، وتلقُّف الإسلام له بفعل حاجته لإقامة صلةٍ مع الأديان التوحيدية القديمة في مواجهة الوثنية المعادية و«لكنّ هذه الصلة الدينية معنويةٌ وعقليةٌ يحسن أن تؤيّدها صلةٌ أخرى ماديةٌ ملموسةٌ أو كالملموسة بين العرب وبين أهل

(1) في الشعر الجاهلي، مصدر سبق ذكره، صفحة 26. [ترجمه إلى الفرنسية جوميه J. Jomier ولم تنشر هذه الترجمة].

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، صفحة 29.

الكتاب»[1]. كذلك أنكر أن تأتي القراءات السبع المختلفة للقرآن من النبي ﷺ وأنّ الإسلام كان دين إبراهيم وأنّه قد وجد في الجزيرة العربية قبل مجيء محمد ﷺ.

على الرغم من أنّ هذا المقطع قد هدف إلى تعريف الطبيعة الدقيقة للشعر الموصوف بالشعر «القحطاني»، فهذا التدخّل في مجالٍ شبه قرآنيٍّ أمرٌ حساس؛ لذا تمّ حذفه في الطبعة النهائية. ولذلك أيضًا خلص طه حسين في تلك الطبعة بإيجازٍ شديدٍ إلى إدراك أنّ تاريخ الأدب العربي لا يبدأ إلّا مع القرآن. وقد حلّت هذه الملاحظة الفجّة محلّ نصٍّ يزيد على ثلاث صفحاتٍ خلص فيه المؤلّف إلى ملاحظتين أولاهما خاصّةٌ بالموضوع الأدبي المعالج، لكنّ مدى الثانية أوسع بكثير. فقد عيّنت وعي طه حسين للغضب الذي سيستثيره كتابه لدى قرّاءٍ كثيرين «قد يشعرون، مخطئين أو مصيبين، بأنّنا نتعمّد الهدم تعمّدًا ونقصد إليه في غير رفقٍ ولا لين. وقد يتخوّفون عواقب هذا الهدم على الأدب العربي عامّةً وعلى القرآن الذي يتّصل به هذا الأدب خاصّةً»[2]. لقد جهد لتهدئة هذا الغضب عبر استعادة أطروحته القائلة بأنّ القرآن هو على العكس من ذلك وثيقةٌ ثابتة، ينبغي الاستناد إليها، وأنّه ينبغي الحكم وفقًا له على العربية (الخصيصة اللغوية النوعية للغة العربية) وعلى القصائد المنسوبة إلى الجاهلية، وليس العكس.

---

(1) المصدر نفسه، صفحة 28. [ترجمة جوميه، مع تعديلٍ خفيف].

(2) المصدر نفسه، صفحة 182.

3. عواقب إدخال العلوم الإنسانية في التفسير

في مواجهة الموقف المسيطر المتمثّل في تأكيد أنّ القرآن يحتوي كلّ شيء، كان بعض المؤلّفين القدامى قد أصدروا بعض التقييدات. فقد أعلن الشاطبي أنّ الحكمة تقتضي أن يكون الوحي قد تمّ وفق حالة الشعب الذي يتوجّه إليه، وبالتالي فهو لا يستطيع تضمّن مظاهر يعجز عن فهمها. وأكّد ابن خلدون أنّ القرآن يتوافق مع نمطٍ بلاغيٍّ محدّد: نمط عرب عصر محمّد. وقد سمح ذكر مثل تلك السوابق للمصري أمين الخولي (1895-1966) بالمطالبة بالقطيعة مع التصوّرات المعتادة، وبتأسيس إظهار الطابع الإعجازي للكتاب عبر تفسيرٍ دلاليٍّ قدّم هو نفسه بعض الأمثلة عليه وطبّقها على نحوٍ خاصٍّ تلاميذه. وقد تلاقى مع حدس عبد الرازق حول تاريخية المفردات القرآنية، لكنّه وعى خصوصًا ضرورة استكمال المناهج القرآنية التقليدية بعلم النفس الذي يفسّر فعل النصّ في النفس، وعبر علم الاجتماع الذي يضع البشر أقرب ما يكون إلى الواقع.

كان محمد خلف الله (1916-1988) أكثر من دفع في هذا الدرب، وذلك في دراسته حول **الفن القصصي في القرآن الكريم**. رفضت جامعة الأزهر هذه الدراسة كأطروحةٍ في العام 1947، غير أنّها نشرت في العام 1953 وأعيدت طباعتها عدّة مرّات[1]. تمثّلت نقطة الانطلاق في إدراك أنّ القرآن يحتوي عدّة قصصٍ مكرّرةٍ مرتين أو ثلاث مرات، لكن برواياتٍ غير متوافقة. وكان السجال القديم المنسوب إلى نصارى أو زنادقة قد استند إلى ذلك

(1) القاهرة، 1953.

لإظهار أنّ القرآن لا يمكن أن يكون نتاج وحيٍ إلهي. فردّ المدافعون المسلمون (لا سيّما ابن حزم) ببهلوانياتٍ لغويّةٍ مكرّسةٍ للبرهان على عدم وجود تناقض. في هذا الجانب وذاك، بقي الجميع في الإطار الذهني لنصٍّ تمّ إملاؤه ككتلةٍ واحدةٍ وينبغي أن يحيل إلى حقائق موضوعية. هذه الحالة الذهنية هي التي لا تزال تسيطر في أيامنا، حين نرى جامعيين مسلمين يرتبطون على سبيل المثال بموضوعة الطوفان لمواجهة تناقضات السرد التوراتي مع تماسك النسخة القرآنية، مع مفترضٍ مسبقٍ مزدوجٍ أنّ الأمر يتعلّق من جانبٍ بحدثٍ موضوعي، ومن الجانب الآخر بأنّ الشهادة الإلهية تستطيع وحدها ذكر حدثٍ متأخرٍ في الزمن إلى هذا الحدّ على نحوٍ صحيح.

امتاز محمد خلف الله بمناقبيّةٍ عالية تتمثّل في خروجه من هذه اللعبة التنافسية، وفي كونه قد أخذ على محمل الجدّ التباينات داخل نصٍّ واحدٌ في محاولةٍ لفهم سببها. هكذا التقى مع الخطوة التي بدأها في القرن السابع/ الثالث عشر القبطيُّ السدمنتي بصدد التوراة[1]، محيلًا إلى رؤًى تربويّةٍ تتنوّع وفق المقاطع. وقد تعزّز التحليل بتصنيفٍ دقيقٍ لأنواع القصص في علاقتها مع السياق العربي في أثناء نزول الوحي. هكذا جعل النصّ حيًّا، «في تدفّقه الأوّل» (شارتييه M. Chartier)، واستعاد طابعًا محفّزًا زاد من ضرورته أنّ المسلمين مضطرّون إلى مواجهة الحداثة من دون أن يرتبطوا بالبُنى الشرعية والفقهية الخاصّة بالماضي.

---

(1) انظر أعلاه، الفصل 25، العنوان الفرعي 2.

يزخر القرآن بالملاحظات التي تخصّ تقلّبات محمّد النفسية وفق المصاعب التي كان يصادفها. والحال أنّ ذلك ينعكس في تقديم القصص المفصّلة حين يتعلّق الأمر بتبرير المطامح النبوية، والأكثر استطرادًا حين ينبغي دحض المعارضين، وأخيرًا التنميطية لتُستعمل كأمثلة. المنطق الذي يسود تطوّرها ليس إذًا منطق الموضوعية، بل «منطق الإحساس»؛ ليس المطابقة بين القول والحقيقة، بل المطابقة بين التعبير والإيمان، وهي التي لا تقلّ حقيقيةً في نظر محمد خلف الله.

تمثّل هدفه في الإبقاء على الطابع الإلهي للقرآن عبر إدخال معايير أدبية في فهمه. لكنّه اضطر، وهو يفعل ذلك، إلى تقديم تنازلاتٍ أخذها عليه بقوّةٍ مناصرو النظرة الكلاسيكية. ولئن كانت قيمة النصّ موجودةً في المدى النفسي للرسالة، فهذا يعني أنّ المظهر الحدثي مستبعَد (لم ينكره خلف الله تمامًا، بل قال إنّه لم يلعب أيّ دورٍ بذاته): «لأنّ القصص القرآني لم يقصد إلّا إلى الموعظة والعبرة وما شابهها من مقاصد وأغراض»؛ «ومن هنا يصبح من حق العقل البشري أن يهمل هذه الأخبار، أو يجهلها، أو يخالف فيها، أو ينكرها»[1]. علاوةً على ذلك، الكلمات والجمل ليست أمورًا مطلقة؛ النصّ القرآني نصٌّ لغوي ذو عدّة مستوياتٍ متداخلةٍ؛ وحدها تحتسب المقاصد المستهدفة. نجد التاريخ على مستوًى آخر: استعاد المؤلّف في قسمٍ خاصٍّ إشكالية أسباب معارضة بعض الناس لمحمد، والتي كانت قبل

(1) الفن القصصي، صفحة 45. [ترجمه غيبو M. Guillaud].

ذلك مادّةً في رسالته لنيل درجة الماجستير. لقد أزاح مسألة الحقيقةِ ليُحلّ محلّها مسألة «قدرة» النصّ «على التأثير». لا شكّ أنّ هذا الأمر هو الذي أقلق من منعوا محمد خلف الله وما أراد هو نفسه تجنّبه، فقد عاد لاحقًا إلى مواقف سلفيةٍ صارمة. غير أنّ الباب قد فتح على كلّ حال.

4. «حكم الوقت»

في التصوّر الكلاسيكي، يتفكّك التاريخ إلى طورين كبيرين. هنالك أولًا طورٌ صاعد، يبدأ من آدم ويصل إلى وفاة محمّد ﷺ. حتى محمّد ﷺ، كان الوحي الراسخ على الصعيد العقيدي التوحيدي قد مضى وهو يتوضّح على صعيد الممارسة بتشريعاتٍ نبويّةٍ متتاليةٍ تعمل عبر النسخ الجزئي للتشريعات السابقة. امتدت هذه العملية في أثناء رسالة النبي ﷺ العربي التي عرفت عددًا من التعاليم تمّ تقديمها على نحوٍ مؤقّتٍ فقط ثمّ جرى نسخها في نهاية المطاف. الطور الثاني الذي ينبغي أن يصل حتى نهاية العالم هو الطور الذي ينبغي أن نجهد فيه، بعد أن أنزلت الشريعة بالكامل - أو على الأقل حيث لن يمكن أن توجد رسالةٌ إلهيةٌ قابلةٌ لأن تعدّل وحدها المعطيات - للحفاظ على سلامة هذا الإرث بهدف إحيائه كلّما أفسد الضعف البشري تحقّقه. على الرغم من وعي تضمّن هذا المخطط لنقاط ضعف (حتى لو لم يكن ذلك إلّا لأنّ الخلفاء الأوائل قد قاموا بعمليات نسخٍ جديدة)، فقد أقرّه المؤمنون جميعًا ورأوا إذًا في السنوات الأخيرة من حياة النبي ﷺ وفي انتصاره النموذجَ المطلق. لا شكّ في أنّ الجميع، باستثناء الظاهريين،

أقرّوا وجوب أن تؤخذ بالحسبان التغيرات التي قدّمها التاريخ، لكنّ ذلك لم يكن له أن يؤثّر إلّا في الإجراءات العملية (التي تعود للفقه) لا على المثال (الذي تعبّر عنه الشريعة) الذي يقدَّم مرّةً وإلى الأبد.

حين شكّك علي عبد الرازق في الطابع السياسي للإسلام، قدّم لقطيعةٍ حاسمة، نظرًا لأنّ الحقبة المدنية[1] في حياة النبي ﷺ تفقد بذلك سمةً أساسيةً في طابعها النموذجي. تتمثّل قطيعةٌ مهمّةٌ أخرى في تلك التي قام بها كتّاب التجديد الإسلامي في الهند مع الكتّاب الكلاسيكيين الآخرين، ورغبتهم المعلنة في الانطلاق من أسسٍ جديدة تأخذ الحداثة بالحسبان. يقع السوداني محمود محمد طه (1908-1985) من دون وعيٍ على الأرجح - في امتداد القطيعتين. فقد احتفظ من الأولى بالاستقلالية تجاه النموذج السياسي الخلافي لأنّه أسّس حزبًا سمّاه «الإخوان الجمهوريون»، بالتعارض مع «الإخوان المسلمون»، له برنامجٌ اشتراكيٌّ وديمقراطيٌّ ومناهضٌ للتمييز. وتشارك مع دعاة القطيعة الثانية في تقديم تفسيره **الخاص** للقرآن، من دون الإحالة إلى أيٍّ من المؤلّفين السابقين.

لم يكن في السودان أيّ تقليدٍ فكري، لكنّه تأثّر تأثّرًا شديدًا بالحركات الصوفية. درس طه الهندسة الزراعية وكرّس نفسه بعد الثلاثين من عمره في الوقت نفسه لقراءة الصوفيين وللممارسة الصوفية من جانب، ولاكتشاف الفكر الغربي من جانبٍ آخر. نُشر

(1) نسبةً إلى المدينة المنوّرة، أو يثرب (م).

كتابه الرئيس، **الرسالة الثانية من الإسلام**[1]، في العام 1967 وأعيد نشره عدّة مرّات، ويتميّز بهذه الملامح الثلاثة: أسلوبه ملهَم، بل إنشادي، ونبرته أخرويّةٌ أحيانًا، وهو يبحث عن «روح» الآيات القرآنية؛ كما أنّ جدله لا يقوم على المُحاجّة، بل على اقتراح رؤيةٍ شعرية. لكنّ مفرداته في هذه الرؤية راهنةٌ بوضوح (يتحدث عن «طاقات الحياة الفردية والجماعية» وعن «الحيوية»، . . .) ويدحض مشروعه كلّ ثباتيّة (يذكر «التقدم الدائم»، «التطور»، «التطوير»، . . .)، ويرى الكمال تحديدًا في القدرة على التطور.

هكذا، من المناسب أن نضيف إلى الرسالة الأولى للإسلام، التي تمّت منذ أربعة عشر قرنًا والتي كانت بالتأكيد متلائمةً تمامًا مع سياقها النفسي والاجتماعي، «رسالةً ثانية»، تتوافق هذه المرّة مع الإطار الراهن الذي يختلف عن ذلك السياق في نقاطٍ متعدّدة (النزوع إلى المساواة بين الجنسين، إلى اختفاء تعدّد الزوجات، إلى اختفاء العبودية، إلخ.). ولئن كانت «الشريعة» التي تمّ التبشير بها قد اضطرّت إلى التكيّف مع عقليّة القبائل العربية القديمة، فيتوجّب عليها أيضًا التكيّف مع مجتمع حديثٍ أكثر تطورًا بكثيرٍ ومتوسّعٍ إلى الإنسانية جمعاء. ينبغي إذًا العودة إلى المبادئ الكبرى التي اعتقد طه أنّه وجد تطبيقها من جانبٍ في سلوك النبي ﷺ، الذي نقلته السنّة، والتي عبّرت عنها

(1) ترجمه إلى الفرنسية محمد البارودي حدّاوي وبال C. Pailhe بعنوان: *Un islam à vocation libératrice*، باريس، 2002.

من جانبٍ آخر الآيات القرآنية المكّية، «آيات الأصول»، حين لم يكن محمّدٌ سوى «نذيرٍ» حرٍّ من كلّ التزامٍ اجتماعيٍّ وسياسي. في المدينة المنوّرة، تمّ إخفاء الموضوعة التي كانت حتى ذلك الحين مسيطرةً حول الحرّية والمسؤولية في «آيات الفروع» بسبب التسويات التي اقتضاها تأسيس أمّة. لم يكن المجتمع حينذاك مستعدًّا لتلقّي تلك الموضوعة، فتمّ «تأجيل أصول الدين والعمل بالفروع [...]، بتهيؤ الظرف المناسب لذلك، والظرف المناسب هو الزمن». وفي حين أنّه جرى الاعتقاد تقليديًّا أنّ التعاليم المدنية هي التي تنسخ التعاليم المكّية في حال وجود تناقض، شدَّد طه على أنّه ينبغي حذف الأكثر حداثةً لأنْ ليس لها قيمة إلا لزمنها، وينبغي إعادة الاعتبار إلى أقدمها، وهي تعاليم تتمتّع بقيمةٍ مطلقةٍ لأنّها متحرّرةٌ من كل الضغوطات.

يستند هذا القلب في تصوّر النسخ إلى فكرة أنّ التعاليم العينية (آيات الإسماح) «هي صاحبة الوقت يومئذٍ». وتقديم تلك التعاليم يعارض قرآن المدينة وهو قرآن الإيمان، بقرآن مكّة وهو قرآن الإسلام، مبتغى الإسلام الذي حقّقه النبي ﷺ في عصره وأعلن فقط أنّه سيأتي. وقد تضخّم تعليم طه بفضل استشهاده. لكن ينبغي الإشارة إلى أنّ إعدامه لم يحدث بسبب إدانته بالردّة أو الهرطقة، مثلما تمنّى البعض، بل بسبب «الدسائس على الحكومة» التي اتهمها بخيانة الإسلام عبر إعادة العمل بتطبيق الشريعة. نقل تعليمه تلاميذ سودانيون كثيرون خضعوا لسحر شخصيته، وكان لهذا التعليم أصداء في الخارج لكن يمكن قراءته بأسلوبين. ففي معظم الأحيان، تستبقى منه فكرة أنّ «الإسلام ليس مثالًا من

الماضي، بل بالأحرى بحثٌ نحو المستقبل، مثالًا لم يتم بلوغه بعد» (رينو E. Renaud). غير أنّ فكرة الانشداد إلى المستقبل هذه لم تخلُ من الالتباس، مثلما يبرهن على ذلك موقف محمد طالبي[1]. واستبقى بعض المثقفين من هذا التعليم ضرورة التفريق في القرآن بين ما هو حيٌّ وما هو ميت. هل هذا ممكن؟ ربما كان التقسيم إلى سورٍ مكّية وسورٍ مدنيةٍ صعب التنفيذ لأنّه من المتعارف عليه وجود العديد من التداخلات. هل ينبغي أن يثق المرء باجتهاده الخاص، مثلما يبدو أنّ طه يوصي به حين يلاحظ أنّ القرآن لا ينطق، بل البشر ينطقون؟ ألا يخشى عندئذٍ من إهمال عوامل الاستمرارية؟ على سبيل المثال، أليست أوامر المنع في الفترة المدنية تجسيدًا للتهديدات اللفظية من الفترة المكّية؟

يبقى أنّه إذا كان عبد الرازق قد أشار إلى حدوث انقطاعٍ حين توفي النبي ﷺ، فقد نسب طه ذلك الانقطاع إلى الهجرة. ولئن لم يشكّك أيٌّ منهما في محمّد، فنرى أنّهما أحالا على كلّ المستويات إحالةً ضروريةً إلى التاريخ المتجسد.

5. نزع القدسية عن النبي

في الحقيقة، بدأ مثل هذا الإجراء منذ العام 1937 على يد الإيراني علي دشتي (1896-1981/ 1982). لكنّه لم ينشر حينذاك نتيجة تحقيقاته، إذ لم يكن بوسعه أن يصدم جبهيًّا العقلية الإسلامية التي قدّست محمدًا ﷺ، على الرغم من التأكيد المتكرّر

(1) انظر الفصل التالي.

في القرآن أنّه «بشرٌ مثلكم»، حتى لو اقتصر ذلك على الالتزام الشعائري بالصلاة والسلام على النبيّ، وهي صيغة مديح ينبغي أن تتبع أيّ ذكرٍ له، والتي يتمتّع تكرارها بتأثيرٍ مخدّرٍ في كلّ مشروعٍ نقدي. لم ينشر العمل المعنون: **ثلاثةٌ وعشرون عامًا: دراسة في السيرة النبوية المحمدية**[1] إلّا في العام 1974 في بيروت من دون ذكر اسم المؤلّف، إذ منع الشاه كلّ انتقادٍ ديني. نال الكتاب انتشارًا واسعًا بإصداراتٍ مقرصنة بعد الثورة الإيرانية في العام 1979، في حين تعرّض مؤلّفه للسجن والتعذيب لمدة ثلاث سنوات.

على الرغم من تلقّي دشتي لتعليمٍ إسلاميٍّ متقدّمٍ في المدارس الشيعية في العراق حين كان يافعًا، فضّل تكريس نفسه للصحافة والسياسة. تطرّق نتاجه بدايةً إلى النقد الأدبي، ثمّ إلى الحياة الدينية ولا سيّما الصوفية. في الكتاب الذي يشغلنا، عدّ الأدبَ التأريخي الإسلامي القديم جديرًا بالثقة من حيث الوقائع المذكورة، لكنّه أضاف أنّه ينبغي قراءته من دون أحكامٍ مسبقة أو تحيّزٍ ثقافي. كذلك، لم يكتفِ بتحليل خطوة محمّدٍ استنادًا إلى علم النفس وبأن يأخذ بالحسبان أبحاث المستشرقين حول الشروط الاجتماعية لذلك العصر، إلخ.، بل عمل على نحوٍ مقارن، فاستخرج الموضوعات التي تعدّ معاقل أدبية، شاجبًا بذلك «صنع المسلمين لأساطير تاريخية»، موازية للأساطير

---

(1) ترجمه إلى الإنكليزية باغلي **F.R.G. Bagley** بعنوان: *Twenty-Three Years: A Study on the Prophetic Career of Mohammad*، لندن، 1985 [كما ترجمه ثائر ديب إلى العربية بالعنوان نفسه، دار بترا، دمشق، 2004 (م)].

السوداء التي نشرها «بعض الكتّاب المسيحيين الغربيين»، ومطالبًا في مقابل هؤلاء وأولئك بإجراء «دراسة موضوعية للوقائع»[1]. لقد وضع عملية نزع السمة الإنسانية عن محمّد ضمن نشاط الخلفاء بعد وفاته، ليس عبر آلية النسيان المعتادة لمكامن الضعف عند الراحل فحسب، بل بهدفٍ سياسيٍّ للأمثَلة سعيًا وراء حلّ المشكلات على مختلف أنواعها. مذكّرًا بصيغة ابن تيمية القائلة بأنّ الحقيقي هو ما جاء به محمد ﷺ، رأى في اللجوء إلى السنّة وفي تزايد الحديث النبوي «الهدفَ الأساسي في عدم ترك أيّ مكانٍ للعقل البشري»[2].

على مثال السلفيين، شجب دشتي أدب المعجزات المنسوب إلى هذا الولي أو ذلك بوصفه «سمًّا». لكنّه لم ير فيه خيانةً للإسلام وللسلف الصالح، بل على العكس؛ فهذا الأدب ليس سوى الامتداد الطبيعي للإفراط في تقييم إنسان، حتى لو كان نبيًّا؛ ينبغي إذًا العودة إلى محمّد الحقيقي وهو: «رجلٌ بدّلت قواه العقلية والذهنية تاريخ العالم»[3]، والأحرى بنا لذلك السبب تقريبه من لينين.

اعترف بعض ورثة اتجاه محمد عبده بضرورة إعادة كتابة السيرة النبوية، لكن من دون أن يمضوا إلى هذا الحد. فقد قطع حسين أمين (ابن مؤرّخ الأفكار الكبير أحمد أمين) مع المأثور الذي ينسُب إلى النبي ﷺ العصمة، واعترف بأنّه قام بأفعالٍ

(1) المصدر نفسه، صفحة 3.

(2) المصدر نفسه، صفحة 206.

(3) المصدر نفسه، صفحة 207.

«قبيحة»[1]. لكنّه أدان أيضًا انحرافًا آخر هو انحراف كتّاب السير المحدثين الذين سعوا لإظهار أنّ النبيّ ﷺ يتوافق مع القيم الغربية، في حين أنّ هذه القيم لا تستطيع تشكيل كلٍّ مطلَق.

6. نقد الخطاب الديني

نظريًّا، ليس في الإسلام السنّي إكليروس، بمعنى فئةٍ اجتماعيةٍ تلعب دور الوسيط الإلزامي بين المؤمن والمقدّس، كما هي الحال في النصرانية أو في الإسلام الشيعي، بل فيه فقط اختصاصيون في «المعرفة» الدينية. غير أنّه يوجد تقليدٌ شعبيٌّ كاملٌ مناهضٌ للإكليروس، أعادت إحياءه الصعوبات التي توجّب على العالم الإسلامي مواجهتها بعد الحصول على الاستقلال. في مصر على وجه الخصوص، وخلف الانتقادات الموجَّهة إلى مَن شعروا بالحاجة إلى التميّز عبر ارتداء ألبسةٍ معيّنة، والذين كانوا يتمتّعون بمزايا كالإعفاء من الخدمة العسكرية، إلخ. ، كان المقصود في واقع الحال أعمق بكثير، هو نشاط الرقابة - بله المصادرة - الذي يمارسه هؤلاء «العلماء» على عالم التعبير بأكمله.

هنالك نمطان من الاحتجاج على هذا السلطان الذي تمارسه سلطةٌ روحية: من وجهة النظر الاجتماعية ومن وجهة نظرٍ داخلية. ولئن كانت هجمات الماركسيين على الواقع الديني نفسه

(1) حسين أمين، دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين، ترجمه إلى الفرنسية جاكمون R. Jacquemond بعنوان: *Le Livre du musulman désemparé pour entrer dans le troisième millénaire*، باريس، 1992، صفحة 29.

نادرةً ولم تتجاوز مطلقًا درجة المطالبة الانفعالية، فإنّ كتاب **نقد الفكر الديني** للسوري صادق جلال العظم (ولد في العام 1934)[1] أكثر دقّةً. كتب هذا الكتاب بعد هزيمة 1967 في مواجهة إسرائيل، ورأى في مجاملة الحكّام العرب للإسلام ظلاميةً متعمّدةً تهدف إلى ضمان سيطرتهم على رعاياهم، إذ يدافعون عن المؤسسات المتخلفة باسم الأصالة. استأنف العظم هو أيضًا فكرة ضرورة القيام بتحقيقٍ «علميٍّ ونقديٍّ» للموروث الثقافي، وتحسّس على نحوٍ خاصٍّ التحدي الذي يقدّمه العلم للإسلام، إذ يطالب العلم بروحٍ نقديةٍ منظّمةٍ، في حين يستند الإسلام إلى الانسياق الأعمى للنصوص.

من جانبه، لم يجادل المصري نصر حامد أبو زيد (ولد في العام 1943) الفكر الديني، بل «الخطاب الديني» بعينه، مثلما فرض نفسه معظم الأحيان[2]، مفكّرًا في الوقت نفسه أنّه توجد وراء الخطاب الديني سلطةٌ بشريةٌ متلاعبة. هكذا، استعمل دعم أمثلةٍ من الماضي (بدأ بدراسة التفسير القرآني عند المعتزلة وعند ابن عربي) في المطالبة بحق العودة إلى التنوّع الذي وجد في البداية. اعتبر أنّ الغزالي هو الذي أطلق على العقل «رصاصة الرحمة»، ملاحظًا بخبثٍ أنّه ليس مفاجئًا إن كان عصر الغزالي هو عصر الانهيار السياسي. من هنا كان إعلانه الفخور: «إنّ قراءة الغزالي، بالإضافة إلى أهميتها في الكشف عن التحوّل الذي طرأ

(1) صدر في بيروت، 1982 (الطبعة الخامسة).

(2) ترجم إلى الفرنسية بعنوان: *Critique du discours religieux* ونشر في آرل، 1999.

على مفهوم النص في الفكر، تكشف لنا عن صوت الماضي الذي يعاد تصويره لنا في الحاضر، وتكشف أكثر عن آليات الفكر الديني المعاصر في إضفاء القداسة والإطلاق على ذاته بارتداء ثياب التراث في أشدّ اتجاهاته تخلفًا ورجعيةً. وفي هذا الكشف، نأمل أن نساهم في تعرية الوجه الحقيقي لكثيرٍ من مفاهيم الخطاب الديني المعاصر باستخدام أساليب الدرس العلمي»[1].

في مقالةٍ تعود لتشرين الأول/ أكتوبر 1989، شدّد أبو زيد على خمس آليّاتٍ رئيسية بوصفها كواشف لهذه المسلّمات الثقافية، يمكن أن يحكم بعضها بعضًا: - الخلط بين الفكر والدين، وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع؛ - تفسير كل الظواهر بإحالتها إلى مبدأٍ أوّلٍ أو إلى سببٍ أوّل، واللجوء إلى الأقدمين وإلى التراث بعد تحويل نصوص التراث، النصوص المنقولة، إلى نصوصٍ مؤسِّسة، بحيث تستفيد إلى حدٍّ كبيرٍ من تقديسٍ لا يقل في معظم الأحيان عن تقديس النصوص الأصلية؛ - اليقين الفكري والاستنتاجات الجازمة، وبالتالي رفض كلّ مواجهةٍ فكرية، إلّا إذا تطرّق السجال إلى التفاصيل ولم يتطرّق إلى المجمل؛ - ازدراء البعد التاريخي وتجاهله المتعمّد[2]. الفارق بين الخطاب الديني «المعتدل» والخطاب الديني «المتطرّف» يكمن

(1) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص. دراسة في علوم القرآن، بيروت، 1990، صفحة 28. [ترجمه إلى الفرنسية مونو G. Monnot].

(2) نصر حامد أبو زيد، «الخطاب الديني المعاصر. الآليات والأسس الفكرية»، ترجمه إلى الفرنسية الأزهري ولامبير E. Lambert وفرج ونشر في: *Égypte/Monde arabe*، العدد 3، الفصل الثالث، 1990، صفحة 73-120 [صفحة 73-74].

في درجته لا في طبيعته. يمكن أن ينكر متديّنٌ لجوءه إلى هذه الآليات، لكنّه يخضع لمسلّماتٍ هي أساسٌ لها.

7. نحو «تفحّصٍ للضمير»

على الرغم من المعارضات، العنيفة أحيانًا، التي اصطدمت بها المحاولات التي ذكرناها قبل قليل، فقد شقّت فكرة تأملٍ نقديٍّ مجملٍ طريقها. لا أحد يتطوّر بإرادته وحدها، ولا بدّ من وجود محفّزٍ خارجي. في هذه الشروط، نادرون هم أولئك الذين يفعلون ذلك بطيب خاطر. سوف نرى في الفصل الأخير أنّ معظم الدراسات المعاصرة تمثّل جهدًا لتخفيف دعامة التشكيك. لكنّ البعض كانت لديه الشجاعة على القيام بـ«تفحّص الضمير» الذي يفرض نفسه. لنذكر على نحوٍ خاصٍّ التونسي حمدي رديسي الذي انطلق من إدراك أنّ الإسلام «ينتج حداثةً وفق الطلب، حداثةً تلفيقية. إنّه سوقٌ كبيرٌ يختار كلٌّ فيه ما يعجبه»[1]، فشرّح مختلف مكوّنات **الاستثناء الإسلامي**[2]. بوصفه محللًا سياسيًّا، منح بلا شكٍّ مكانةً مسيطرةً للمظاهر الاجتماعية، لكنّ هذه المظاهر تحيل مباشرةً إلى الموقف الأساسي لـ«إسلامٍ لا مبالٍ، لا يتعلّم إلّا ما يعرفه أصلًا، مجترًّا الخارج من دون أن يتمكّن من هضمه»[3]. وهذا ما يتبقى علينا أن نراه.

---

(1) مقابلة في مجلة إكسبانسيون، تشرين الأول/أكتوبر 2004، العدد 690، صفحة 46.

(2) صدر بالفرنسية بعنوان: *L'exception islamique*، باريس، 2004.

(3) المصدر نفسه، صفحة 20.

الفصل 33

الاتجاهات الراهنة

في نهاية هذه الجولة على الفكر العربي والإسلامي، يصدمنا الانقلاب الذي حدث فيه بالمقارنة مع العصر الكلاسيكي، إذ كان الأمر يتعلّق باستكشاف عالم الممكنات. لقد جرى طرح كلّ أنواع المشكلات، ولئن كان اختيار الأداة التقنية التي تسمح بمعالجتها مسألةً أساسيةً بطبيعة الحال، فذلك لم يفضِ إلّا عرَضًا إلى صفحاتٍ - قيّمةٍ على كلّ حال - من تعريف الذات وتبريرها. بين القرنين الخامس/ الحادي عشر والسابع/ الثالث عشر، بدأت الأمور بالتغيّر مع إعادة إبراز مسألة الانتماء إلى الجماعة، وهي مسألةٌ كانت أساسيّةً منذ بدايات الإسلام، لكنّها اضطرت إلى إخلاء موقعها أمام الوفرة التأمّلية ولم تبقَ في مكانها الأصليّ إلا بفضل الاتجاهات الدينية الجذرية. منذ ذلك الحين، عادت هذه المسألة لتحتلّ موقعًا متقدّمًا بقلم مفكّرين من الصفّ الأول، سواءٌ أكان ذلك بطريقةٍ هجوميّةٍ أم دفاعية. يمكن أن نعدّ كتاب **الفيصل** للغزالي وكتاب **فصل المقال** لابن رشد مميّزين لهذه المرحلة المفصلية. لاحقًا، أصبحت الحاجة إلى تحديد الموضع أكثر فأكثر رسوخًا. بدأت هذه الحركة مع التركيب الثقافي الكبير لابن خلدون، وتسارعت مع فقدان تفوّق العالم الإسلامي، والمواجهة مع غربٍ متفوّقٍ تقنيًّا.

وحدها نجت من هذه العملية المدارس الفلسفية التقليدية في إيران، والتي تبقي حتى يومنا هذا على نوعيّةٍ شامخة، لكن بثمنٍ مزدوج: من جانب، بالنسبة إليها هي نفسها، ثمن التكرار والشرح والتعليق؛ ومن جانبٍ آخر، إمّا ثمن الانقطاع عن الواقع بالنسبة إلى سائر أرجاء العالم، وإما على العكس من ذلك ثمن التنافس معه، لكن على الصعيد السياسي. فآية الله الخميني الذي لا يعرفه الغرب إلّا بوصفه مروّج «ولاية الفقيه» معترفٌ به في إيران بوصفه أستاذًا في العرفان. ولئن كانت الهنات الحتمية للفكر الحديث، مثلما انتشر في معظم أرجاء الكوكب، تدفع أحيانًا بعض الغربيين إلى إعادة تقييم هذا أو ذاك من ملامح تلك الهنات، فذلك لا يتجاوز إطلاقًا مرحلة موقف الحنين إلى الماضي الذي يدفع للبحث عن «مكانٍ آخر» هو بالضرورة أفضل.

في عالمٍ إسلاميٍّ تحتلّ فيه المطبوعات الدينية القسم الأعظم من النتاج المطبوع، يمسّ الأساسي في التفكير من قريبٍ أو بعيدٍ المسألة التي كانت عنوان كتابٍ شهيرٍ للسوري شكيب أرسلان (1869-1946): «لماذا تأخّر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم[1]؟» على الصعيد العملي، اختار معظمهم منذ الطهطاوي «إعادة استحواذٍ» على العلم الذي تمّ تطويره في الغرب، مع تجريده من العقلية السائدة التي تعدّ إمّا منحرفةً صراحةً، أو على الأقل ذات قيمةٍ نسبيةٍ فقط. على الصعيد النظري، يتوجّب علينا التمييز بين مستويين يتمّ في معظم الأحيان الخلط بينهما: مستوى

---

(1) طبع في القاهرة، 1939.

التحليل الاجتماعي الذي نجمَ عنه كمٌّ كبيرٌ من الإصدارات ذات النوعيّات المتفاوتة بشدّة، وينبغي الاعتراف بأنّ أفضلها هي تلك التي تطبّق على موضوعٍ معيّنٍ مناهج تحليليةً تمّ تطويرها في الغرب؛ ومستوى حكم القيمة، وهذه مسألةٌ تأمّلية يتمّ وصلها وفق ثلاث رؤًى رئيسة: ما الذي يستطيع الإسلام إدماجه من الأفكار الخارجية؟ أيّ موقفٍ ينبغي تبنّيه من التراث؟ أخيرًا، كيف ينبغي التطرّق إلى النصوص الدينية المؤسِّسة؟

1. الموقف من الأفكار الغربية

إنّ وفرة الكتابات المنشورة منذ حركة التجديد الإسلامي من جانب والنهضة الثقافية العربية من جانبٍ آخر - وهي حركاتٌ مستقلّةٌ لم تلتقِ إلّا جزئيًّا - تغطّي طيفًا يضمّ عمليًّا كلّ الإمكانيات؛ من الانطواء على الذات الأشدّ تصلّبًا إلى التبعية الكاملة. وقد عرّفت الأحداث المأسويّة التي وسمت بدايات الألفية الثالثة العالمَ أجمع بكلمات، وحتى بوجوه محازبي رفضٍ مطلقٍ لقيم الغرب. على الطرف الآخر، نرى تماهياتٍ شبه سوريالية مع تلك القيم. فعلى سبيل المثال، ظهرت في أثناء الحرب اللبنانية[1] (1975-1990) تجمّعاتٌ فكريةٌ كانت إعادة إنتاجٍ تمامًا لضيق الأفق الماركسي الباريسي. من غير المجدي إذًا محاولة إحصاء تفاصيل كلّ الاستعارات وكلّ أشكال الرفض، لأنّ ذلك لن يعني مطلقًا أكثر من كتابة قائمةٍ بعناصر عملٍ فكريٍّ مرتجلٍ واسعٍ، متباينةٍ في تأثّرها. في المقابل، ما يمنح معنًى لكلّ

(1) هي الحرب الأهلية اللبنانية (م).

شكلٍ في هذا العمل المرتجل هو تصوّر الإسلام الكامن وراءه. بهذا المعنى يمكن وضع تنميطٍ سوف نوضحه بمجموعةٍ مختارةٍ من الأعمال النموذجية، مع علمنا التامّ أنّ «الأنماط» النقيّة قليلةٌ جدًّا، وأنّ كلّ كاتبٍ يستطيع أن يجد نفسه متأرجحًا بين عددٍ منها.

في الانفتاح المحض على المؤلفين الغربيين، يمكن تمييز أسلوبين رئيسين هما: أسلوبٌ إيجابي، أدواتي، يهدف إلى نسبة رسالةٍ جديدةٍ إليهم، وأسلوبٌ محايد يقتصر على تقبّل ما هو معترفٌ به على الصعيد العالمي.

نجد مثالًا جيدًا على الأسلوب الأدواتي في الفكر الشعري - حيث تتمتع هذه الكلمة بمعنًى شائعٍ وبمعنًى اشتقاقي - لدى الهندي محمد إقبال (1873-1938). بالنسبة إليه، المؤلّفون الغربيون مطلوبون بمقدار ما هم مؤلّفو الإسلام أو الهند أو غيرهم، من دون أن يعني ذلك انتسابًا ثقافيًّا، وذلك ليجعلهم يصبّون جميعًا في عقيدةٍ محرّضةٍ للطاقات. في محاضراته للعام 1928 التي هدفت إلى **إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام**[1]، آثر استثمار المفكّرين الغربيين ما بعد الكانطيين بسبب اهتمامهم بالتجربة المتلقّاة بوصفها ترياقًا خلاصيًّا للفكر اليوناني، لا سيّما الأفلاطوني المحدث، والذي قيل إنّ طابعه التأملي المحض وغايته المجرّدة قد قضيا على حيوية الشعوب الإسلامية التي تلقته. في عمله الأدبي الرئيس، **كتاب الأزلية**[2]، يظهِر نيتشه، ويرى في الإنسان المتفوّق عنده معادلًا لـ«أنا الحقّ» عند الحلّاج.

(1) ترجمها ميروفيتش E. Meyerovitch، باريس، 1956.

(2) ترجمه ميروفيتش وموكري M. Mokri، باريس، 1962.

كلّ شيءٍ موجّهٌ نحو بناء نموذجٍ ناشط. تستدعى الطبيعة لإظهار أنّ العالم هو تحوّلٌ على الدوام، وينبغي بالتالي إجراء قطيعةٍ مع المدارس الصوفية التي امتازت في زمانها بأنها منحت التجربة الدينية شكلًا، لكنّها «أصبحت عاجزةً تمامًا عن تلقّي وحيٍ جديدٍ في الفكر والتجربة الحديثين»[1]. والحال أنّ الحياة هي الفرديّ، والشكل الأسمى لهذا الفردي هو الأنا. ينبغي إذًا الاعتراف بالحدس بوصفه أسلوب معرفةٍ متكاملًا. استند إقبال إلى هذه الأفكار الأساسية فطوّر شعريًّا فقهًا نفسيًّا، يبدأ ببناء الأنا وصولًا إلى الأنا العليا التي تضم داخلها جميع ضروب الأنا. ولأنّ هذه الأنا العليا تضمّ الكون بأكمله، فينبغي إذًا طرحها بوصفها ثابتةً، وهو ما فعله إقبال من دون تردّد، قاطعًا بذلك مع عقيدة الإسلام الأساسية. ماذا عن هذه العقيدة إذًا؟ لم ينظر إليها بوصفها ممارسةً؛ ولئن كانت الممارسة نائمةً والمسلمون قد استسلموا، فينبغي أن يكون هنالك ردّ فعل. لم يتجاهل إقبال الجانب العقيدي بالكامل. فقد أشار إلى أنّ أصل الشرّ يكمن في التأثير المتلقى من الأفلاطونية المحدثة، ورأى استكماله في الآن عينه في الواحدية[2] التي ورثتها الهند المسلمة عن ابن عربي، وفي الفيدانتا بالنسبة إلى الهند الهندوسية. هكذا تبنّى ردّ الفعل الشهودي[3]. لكنّه لم يهاجم الواحدية بحججٍ فقهيةٍ، بل هاجم

(1) إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام، مصدر سبق ذكره.

(2) أو الأحادية: نسقٌ فلسفي يعتبر مجمل الأشياء كأنّها قابلةٌ للخفض إلى الوحدة (م).

(3) انظر أعلاه، الفصل 30، العنوان الفرعي 2.

المتديّنين الذين يستعملونها لاستغلال جهل الشعب وسذاجته عبر خنق كلّ إمكانيةٍ للتمرّد مهما ضعفت.

لدينا إذًا من جانبٍ رؤيةٌ حيويةٌ[1] تصف اكتساح الحرّية للمادّة والشخصية وأخيرًا الأبدية، وهي رؤيةٌ تدعمها كلّ أشكال السلطة، من دون أن يحكم ذلك مسبقًا على خيارٍ ثقافي. ومن الجانب الآخر النموذج الإسلامي الذي جهد إقبال لإظهار أنّه، بين الإيديولوجيات جميعًا، هو الإيديولوجيا التي تستجيب أفضل استجابةٍ لهذا النشاط الاكتساحي: توحيده أساسٌ أكثر ضمانةً لتحقيق الشخصية من الوفاء لسلطةٍ بشرية؛ كما يدعم هذه العقيدة واقعٌ ثلاثي هو: وجود نبيٍّ يقودها، وامتلاك دستور (القرآن)، ووجود مركزٍ جغرافيٍّ لها (مكة). على نحوٍ عامّ، يتمثّل هوس إقبال في إظهار أنّ «كل اتجاهات الفكر الإنساني تصبّ في تصوّرٍ ديناميكي للكون»[2].

كمثالٍ للقبول الحيادي، يمكننا أن نذكر مجددًا صادق جلال العظم. كان إقبال قد التقط المظهر الإيجابي للمادية بوصفها أداةً نضاليةً ضدّ الفئات الدينية المحافظة، رافضًا مع ذلك إمكانية استغلالها ضد الدين نفسه. ومضى العظم أبعد من ذلك حين دافع عن رؤيةٍ مادّيةٍ للتاريخ. في مواجهة الثبات الأنطولوجي عند

(1) مذهبٌ يرى أنّ ظواهر الحياة تتّسم بسماتٍ فريدة، تختلف بها اختلافًا جذريًّا عن الظواهر الفيزيائية والكيميائية، وتكشف بذلك عن وجود قوّةٍ حيويةٍ لا يمكن خفضها إلى قوى المادة الجامدة (م).

(2) إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام، مصدر سبق ذكره، صفحة 150.

الشاعر الهندي، قدّم ثباتًا في الحركة، ونتيجة ذلك أبدى اهتمامًا خاصًا في آنٍ معًا بأوضاع الأزمات التي تكشف عملية تشكيل الفكر، وبالحركة العامة التي تندرج فيها الأعمال الفكرية[1]. وكما هي الحال عند إقبال، استدعى كلّ أنواع المؤلّفين، أيًّا كانت حضارتهم الأصلية، لكن ليس لجعلهم يصبّون في إيديولوجيا واحدة، بل ليُظهر أنّهم يخضعون جميعًا للقوانين عينها. بالتالي، ميّز العظم الإسلام «بشكله العقيدي والمثالي» من الإسلام «بشكله التاريخي والواقعي». ولاحظ أنّ الإسلام من وجهة النظر هذه قد تكيّف مع شروطٍ، كالسلالة الحاكمة الوراثية التي لم تكن وجهة النظر الأولى تهيّئه له مطلقًا. لقد حدث دائمًا تكيّفٌ مع المعطيات الجديدة من جانب، وإدانةٌ ولجمٌ لهذا التكيّف من جانبٍ آخر، حيث ينتصر التكيّف بالتأكيد، عاجلًا أو آجلًا. سوف ينتهي الأمر إذًا بالإسلام إلى أن يدمج بالضرورة تلك الظواهر التي تميل إلى الكونية، أي العلمانية والديمقراطية. على الرغم من ضعف برهان العظم[2]، فهو يتمتّع بنجاحٍ كبيرٍ بين أنصار إسلامٍ حديث. لكن من الواضح أنّه مثلما يوجد أناسٌ يعتقدون أنّ وصفهم لأنفسهم بأنهم «مسلمون ملحدون» أمرٌ شرعيّ، فهذا المؤلّف لم يفعل سوى اللعب على التباس كلمة إسلام التي تشير إلى دينٍ بقدر ما تشير إلى حضارة.

(1) انظر: M.-Th. Urvoy, *«Un philosophe arabe face à l'histoire de la pensée»*, Horizons maghrébins، العدد 25-26، 1994، صفحة 83-98.

(2) الاعتراض الرئيس الذي يمكن تقديمه على هذا المفكّر الماركسي هو أنّ مثال تبنّي مجتمعٍ بدويّ الأصل للنظام الملكي الوراثي ليس مقنعًا، لأنّ الإسلام لم يكن قد تصلّب بعد حول تقاليد ومناهج بعينها، كما هي الحال اليوم.

على الأساس المشترك لرؤيةٍ عمليةٍ أساسًا للإسلام، لدينا على هذا النحو قطبان: يتميز الأول بالنزوع نحو المثل الأعلى، ويتميز الثاني بالخضوع لنظامٍ حتمي. وبين هذين القطبين تقع سلسلةٌ من المواقف التي تجمع بين قبول المعطى وتثمين هذا المعطى، بالقول إنّه كان ينتمي أصلًا إلى تاريخ الإسلام لكن تمّ إخفاؤه فقط.

نستطيع أن نعدّ الجزائري مالك بن نبي (1903-1973) ممثلًا لموقفٍ هو في الآن عينه متمايزٌ عن موقف إقبال - فهذا لديه مقاربةٌ فلسفيةٌ للمشكلات، وذاك لديه مقاربةٌ اجتماعية - وقريبٌ جدًّا من وجهة النظر الروحية. وقد امتدح لدى إقبال «الذاتية الغنية للوعي المزودة في الوقت نفسه بالعقل والفعالية، والقدرة على الفهم وعلى التحريك»[1]. كما تلاقى معه حول عدّة موضوعاتٍ أساسية: يستند تصوّره للتاريخ والحضارة إلى فكرةٍ عن الحياة بوصفها حركةً خلّاقةً مستمرة، بالتعارض مع تصوّر الكون السكوني ذي الأصل اليوناني؛ إنّه يرى في تفريد[2] الإيمان نهاية رسالته التاريخية على الأرض؛ تضاف إلى ذلك أحكامٌ موافقةٌ حول نهضة الإسلام وأزمته في العصر الحديث.

مع إبقاء هذه المعطيات حاضرةً في الذهن، ينبغي التقاط مظهرٍ لعمله نال لاحقًا نجاحًا كبيرًا، هو تمثّل موضوعة

---

(1) مالك بن نبي، *Vocation de l'islam*، باريس، 1954 (الطبعة الثانية)، صفحة 163.

(2) أي جعله فرديًا (م).

الديمقراطية، أعاد ابن نبي أصل انحطاط المسلمين إلى معركة صفّين، في العام 37/ 657، وهو التاريخ الذي رأينا بدءًا منه «إحلال سلطة السلالة الحاكمة محلّ السلطة الديمقراطية وانحفرت بذلك هوّةٌ بين الدولة وبين الضمير الشعبي»[1]. في هذا الحدث، المثال (الرسالة القرآنية) والواقع (الحضارة الجديدة الآخذة في الظهور في دمشق) هما في الآن عينه متناقضان ومترابطان ترابُطًا غير قابلٍ للفصل، وهذا أمرٌ يتحكّم في المظهر الدوري للحضارات.

من الواضح أنّه لم يتمّ تطوير هذا المخطط الإيديولوجي على أساس تحليلٍ علميٍّ للمعطيات التاريخية. لم يكن ابن نبي مؤرخًا؛ فبعد دراساتٍ تقليديةٍ في الجزائر، درس الهندسة في باريس. تستند رؤيته لبدايات الإسلام بصورةٍ أساسيةٍ إلى إسقاطٍ لرغبات رجلٍ ارتقى إلى الاتصال بغرب القرن العشرين، وهو إسقاطٌ مشتقٌّ من قياسٍ ضمني:

المقدّمة الكبرى: الإسلام كاملٌ وينبغي بالتالي أن يحتوي كل القيم الأساسية؛

المقدّمة الصغرى: الحال أنّ الديمقراطية تعدّ حاليًّا قيمةً أساسية؛

النتيجة: الإسلام هو إذن ديمقراطي.

التبرير الفعلي لا يأتي إلّا لاحقًا، عبر ذكر موضوعة

(1) المصدر نفسه، صفحة 30.

الشورى، حتى لو تطلّب ذلك قسر المصادر الكتابية في هذا الاتجاه[1].

على العكس من ذلك، ولأنّ الأستاذ الجامعي الفرنسي ذا الأصل الجزائري محمد أركون (ولد في العام 1927) يستند إلى التاريخ الحقيقي، متقاربًا بذلك من موقف العظم، فهو يقوم بتفكيك الفكر التقليدي ليبرز إلى النور «حقيقةً غير معترفٍ بها»[2]، حقيقة النظرية القائلة إنّ الإسلام قد ضمن نموذجًا متواصلًا للسلطة الدينية والزمنية لم تجد يومًا تطبيقها المتكامل في التاريخ. لكنّ هذه الخطوة التي يبدو منذ البداية أنّها تتلاقى مع خطوة علي عبد الرازق، تتميّز في نظرتها (السلبية فحسب حول هذه النقطة) بالتشديد على المعطيات الإيجابية المضادة (أهمية العسكريين والإداريين التي تفوق أهمية رجال الدين)، وهو تأكيدٌ يقلب الموقف تمامًا. هكذا يتوصّل أركون إلى أن يرى تحقّق العلمانية على نحوٍ متأصّلٍ في المجتمعات الإسلامية، والتي لم يغطّها النموذج الديني إلّا كطلاءٍ إيديولوجيٍّ برّاق. ولو أنّ هذه المجتمعات قد عرفت داخلها طبقاتٍ اجتماعيةً قويةً ومتجانسةً مثلما كانت عليه الحال بالنسبة إلى البرجوازيّة في الغرب، لعاشت صراحةً علمانيتها بحكم الواقع.

إذا تجاوزنا النقد الذي يمكن توجيهه إلى هذا

(1) انظر: D. Urvoy, *Islam et gouvernement du peuple*, CEMOTI، العدد 27، 1999، صفحة 31-39.

(2) محمد أركون، *Pour une critique de la raison islamique*، باريس، 1984، صفحة 96.

التحليل[1]، نرى في هذا النمط من التفكير محرّكًا مماثلًا لما سبق: لم تكن العلمانية اكتشافًا غربيًا حديثًا، بل دشّنها الإسلام وشرّعها - أحسنّا الفهم!

هذان النمطان الفرعيان اللذان تمّ تبنّيهما تبنّيًا واسعًا على مستوى الموضوعات الإيديولوجية الكبيرة، نجدهما أيضًا في المجال الأضيق للمواقف الفلسفية. ونستطيع تقديم مثالٍ على النمط الفرعيّ الأول وصف المغربي محمد عزيز لحبابي (توفي في العام 1993) للإسلام بأنّه شخصاني، ملحقًا على هذا النحو بالإسلام اسم مدرسةٍ غربيةٍ كمقولةٍ كونيّة. لتحقيق ذلك، يميّز بين الإسلام بذاته وبين ما أصبح عليه عبر اتصاله مع الهلينية. وهو يدحض «الصراطيين الكاذبين الذين شكّلوا لأنفسهم، على نحوٍ ما، «سلطةً عقائديةً»، مثلما أدخلت الصوفية، ذات الأصل غير الإسلامي، مختلف أشكال القدرية. لقد قيّد لحساب الحركة السلفية عودةً إلى روح المبادرة في العصر الوسيط الإسلامي، واقترح استكمالها بـ«وعي لديناميكية المجتمع الصناعي»[2]. كمثالٍ على النمط الفرعي الثاني، يمكن ذكر الموقف من وجودية

(1) يلاحظ المحلل السياسي السوري الذي يقوم بالتدريس في فرنسا برهان غليون أنّ استخدام الإسلام في نسخةٍ إصلاحية لإظهار تواؤمه مع العلمانية يعني نسيان أنّ الدين، لا سيّما في العصر الحديث، قد بقي بالنسبة إلى معظم المسلمين المعلِّم الوحيد والمرجعية الاجتماعية والسياسية والثقافية الوحيدة.

(2) M.A. Lahbabi, *Le Personnalisme musulman*، باريس، 1964، صفحة 90 و100.

مؤرّخٍ للأفكار هو المصري عبد الرحمن بدوي (توفي في العام 2003). مع اعترافه بأنّه من دون معرفة ممثلي هذا الاتجاه الأوروبيين يستحيل «خلق» وجوديةٍ انطلاقًا من النصوص الإسلامية وحدها، أظهر في الآن عينه «نقاط تلاقٍ بين الصوفية الإسلامية والوجودية»، بهدفٍ صريحٍ يتمثّل في «إيجاد نقطة انطلاقٍ تاريخيةٍ لوجوديتنا العربية التي نريد أن نصنع منها ما يدعى Weltanschauung»[1].

في الطرف الآخر من احتمالات الإمكانات الإيديولوجية، غالبًا ما يتمّ النظر إلى المؤلفين الموصوفين بأنهم «أصوليون» ككتلةٍ واحدةٍ بفعل دفاعهم عن مواقف الفقه ونضالهم ضدّ أيّ انحرافٍ عمّا يعتبرونه «النهج» (الشريعة). لكن هنالك تمايزاتٌ من المناسب ذكرها. على سبيل المثال، لئن كانت الأصولية تدحض عمومًا بعض المفاهيم التي يحملها الغرب كمفهوم «الديمقراطية» (التي يقال إنّها تقوم بإحلال التصويت محلّ الدين في تعريف القانون) أو مفهوم «التعددية الدينية» (التي يقال إنّها تؤدّي إلى اللاتفريقية[2]، فهي قد تتبنى مفاهيم غيرها، كمفهوم «حقوق الإنسان». هكذا وجدت عدّة إعلاناتٍ إسلامية للحقوق، بعضها يحيل نفسه صراحةً إلى الشريعة[3].

لتوضيح هذه التباينات، يمكن الانطلاق من حدثٍ

(1) SIÀ XXVII، صفحة 55-76 [صفحة 72]. [ملاحظة: Weltanschauung كلمة ألمانية تعني: عقيدة (م)].

(2) اللامبالاة بالنظام السياسي أو الديني (م).

(3) انظر: IC، 9، 1983، صفحة 59-159.

تاريخي: الانفصال بين الهندي - الباكستاني المودودي (1903-1979) وبين الهندي وحيد الدين خان (ولد في العام 1925) الذي كان تلميذًا للأول. تنطّح المودودي منذ البداية لمهمّة تخليص المسلمين من كلّ نفوذٍ غربيٍّ، وإقناعهم بأنّ لهم في دينهم «قانون حياتهم الخاص وثقافتهم الخاصة ونظامهم الاقتصادي والسياسي الخاص، وكذلك فلسفةٌ ونظامٌ تعليميٌّ يتفوّق كثيرًا على كلّ ما يمكن الحضارة الغربية أن تقدّمه»[1]، وباستعمال لغةٍ واضحةٍ ومقنعة، أضفى على أحداث حياة النبي ﷺ وصحابته المرجعيةَ التي يتمتّع بها التنزيل. إنّها صوفيةٌ سياسيّةٌ شكّلها وهو يحيل كلّ فعل عبادةٍ إلى خضوعٍ لحاكميّةٍ مطلقة. جمهور هذه العقيدة هائل الحجم، لا سيّما بعد أنّ تلقّفها وضخّمها المصري سيّد قطب (1906-1966)، أحد الزعماء الفكريين للإخوان المسلمين[2].

يتركّز الخلاف بين وحيد الدين والمودودي حول معنى مفهوم الدين بصورةٍ خاصّة[3]. ولئن اعترف وحيد الدين للمودودي بميزة أنّه أطال إطالةً فعّالةً مأثور شاه ولي الله حول العقل وهدف

---

(1) ذكره سلومب J. Slomp في: «The "Political Equation" in Al-jihād fī al-islām of Abul A'la Mawdudi (1903-1979)», in D. Thomas (dir.), *Faithful in Presence. Essays for Kenneth Cragg*، برمنغهام، 2003، صفحة 235-253 [صفحة 238].

(2) انظر: O. Carré, *Mystique et politique: le Coran des islamistes: commentaire critique du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical (1906-1966)*، باريس، 2004.

(3) انظر: Ch. Troll, «*La loi divine et son établissement sur terre: débat* =

التعليمات والأوامر الدينية عبر إكساب تحليلاته طابعًا منهجيًّا، فقد اعتقد أيضًا أنّ هذه الصفة تؤدّي إلى عيب: عيب النظر إلى هذا الملمح في النظام كسببٍ أوّلٍ يوحّد الدين بأكمله. بالنسبة إلى وحيد الدين، هذا الملمح ليس أكثر من مظهرٍ لطابعه الأساسي، أي خشية الخادم التبجيلية من الله.

هكذا نلاحظ قطبين هما: تصورٌ اجتماعيٌّ للجهد الديني بوصفه «انقلابًا للنظام» من جانب، وتصوّر انضباطٍ شخصيٍّ من الجانب الآخر، تحكم فيه العباداتُ العلاقاتِ الاجتماعية (المعاملات). بل إنّ عنف انقلاب النظام يؤدّي إلى رفضٍ مستمرٍّ لأيّ فكرةٍ خارجيةٍ أيًّا كانت - وبالتالي، يمكن وضع بعض كتب المودودي (لا سيّما كتابه حول الجهاد) في عمودين: تظهر فيهما الأفكار والأفعال الغربية في جانب، وأفكار الإسلام وأفعاله في الجانب المقابل، بحيث تتغلّب الأخيرة دائمًا على الأولى - ويستطيل هذا الانقلاب بطبيعة الحال بسلوكٍ شرس. في القطب الثاني، نجد فصلًا بين ما هو إسلامٌ محضٌ وما هو إضافةٌ أتى بها المسلمون أنفسهم، بحيث يكون السلوك الذي يتم ترويجه نحو الخارج سلوك المثال والرسالة. هكذا، ومع التحرّك داخل مصطلحاتٍ إسلامية وأسلوب فكرٍ إسلاميٍّ حصرًا، وتأكيد أنّ التغيرات التي قدّمها التاريخ لا يمكن أن تؤثّر في قيم الإسلام الأساسية، يفرض اعتماد الاجتهاد نفسه في كلّ مسألةٍ تطبيقيةٍ تؤثّر

= *d'actualité en Asie du Sud»* ترجمة توماس J. Tomas وغودول J.-M. Gaudeul ونشر في: *Se comprendre*، العدد 01/ 08، تشرين الأول/ أكتوبر 2001.

فيها المعارف الجديدة، على مثال الملاحظات الفلكية ذات الأهمية العبادية، أو مفاعيل الاختلافات بين الجنسين.

عبر إظهار هذه المعالم الستة التي يمكن أن نضيف إليها معلمًا سابعًا هو التماهي الكامل، نحن لا نزعم إظهار كامل الإنتاج الإيديولوجي في العالم الإسلامي، حتى لو نظرنا إليه من زاوية المواجهة مع الخارج. غير أنّ العناصر المكمّلة الضرورية التي ينبغي تقديمها لا يمكن أن تكون بالوضوح نفسه؛ إذ يتطرّق التعبير عن الأفكار أكثر مما ينبغي إلى تفاصيل، ويقتصر بصددها على تأرجحٍ بين التنازل والرفض.

2. الموقف من التراث

مهما بدت المطالبة بالتراث طبيعيةً، فهي ظاهرةٌ معقّدةٌ تخفي خلف واجهةٍ مشتركةٍ من الزهوّ عددًا من النزاعات. ولئن كان الجميع متَّفقين على التغنّي بـ«أمجاد الماضي»، فالصعوبة تبدأ حين يتعلّق الأمر بتحديد تلك الأمجاد (ابن تيمية أم المعتزلة؟ القاضي عياض، بطل المالكية في القرن السادس/ الثاني عشر، أم ابن رشد؟...) وتتفاقم الصعوبة حين ينبغي الاختيار ضمن اسمٍ واحد (ابن خلدون، الممتدح بوصفه رائد علم الاجتماع، لكن الذي يتمّ النظر إليه بريبةٍ بوصفه «محتقِر العرب»...). وقد لعب «اكتشافان جديدان» دورًا مهمًّا في النشاط الفكري: اكتشاف ابن رشد كفيلسوفٍ، واكتشاف المعتزلة.

أعاد إرنست رينان ابن رشد إلى الواجهة في أوروبا منذ منتصف القرن التاسع عشر، ما أدى إلى استعادة مختلف

المستشرقين لنصوصٍ منسية. غير أنّ ابن رشد لم يبدأ بإثارة اهتمام العلماء العرب إلّا بعد ثلاثة عقودٍ من ذلك، واقتصر هذا الاهتمام على نشر كتابين ضمّا نصوصًا باللغة الأصلية. وكان سجال محمّد عبده ضدّ فرح أنطون الحافز الحقيقي. في تقديمٍ للفيلسوف القرطبي تمّ نشره في العام 1903، جعل فرح أنطون نفسه ناطقًا باسم إيديولوجيا رينان المعلمِنة، ماضيًا أبعد منه عبر رفض أيّ مصالحةٍ بين الفلسفة والدين الذي ليس سوى «مسألةٍ قلبية». لم يعرف عبده حقًّا فكر ابن رشد، لكنّه قرّر على الرغم من ذلك الاستيلاء عليه استنادًا إلى فقهه المعقلِن الخاص. من جانبٍ آخر، ولأنّ فرح أنطون كان مسيحيًّا سريانيًّا، فقد أراد عبده أن يرى في موقفه تعبيرًا عن رغبةٍ «مسيحيةٍ» في الإضرار بالإسلام، في حين أنّ علمانية الأوّل تطرّقت إلى كلّ دينٍ، أيًّا كان هذا الدين. كانت تلك مناظرةً باطلةً إذًا، غير أنّ شهرة عبده منحتها دعايةً. بعد ذلك، لم يكن بوسع الفلاسفة العرب - ممّن امتلكوا تأهيلًا قابلًا لجعلهم يتجنّبون تلك الأخطاء - سوى الاستناد إلى رينان الذي اتّخذ بذلك، وبصورةٍ مفارِقة، مظهر مثالٍ في الموضوعية التاريخية. إذًا، ظهر تأثيره حتى عند ماجد فخري (1960) وجميل صليبا (1970)، فخضعا كلاهما لتحليل «الرشدية اللاتينية» الذي قام به المؤلّف الفرنسي (وإن كان خضوع الثاني أقلّ حدّةً من خضوع الأول).

على الرغم من أنّ إعادة النبش الأساسية لنصوصٍ رشديةٍ أصليةٍ كانت من فعل مستشرقين، فقد اهتمّ عددٌ كبيرٌ من المؤلّفين العرب المعاصرين لنشر هذه النصوص بسلفهم البارز. ولئن كان

السجال بين فرح أنطون ومحمّد عبده قد استقطب الاهتمام استقطابًا مؤسفًا من العام 1900 إلى العام 1930، فقد تجلّى من العام 1930 إلى العام 1970 ما أمكنت تسميته «رشديةً عربية»[1] تستند إلى أربعة مفترضات: إدراك غياب خلفٍ مسلمٍ لابن رشد في العصر الوسيط؛ رفض الكشف الإلهي الشرقي الناتج من ابن سينا وتأكيد موت الفلسفة في دار الإسلام بعد العام 595/ 1198؛ تقديم ابن رشد يتدفّق على الغرب اللاتيني ويدخل إليه «العقل»؛ ضرورة استثمار ابن رشد لإعادة تأهيل «العقل» في العالم العربي. أضيف إلى ذلك بعد العام 1960 سياق زوال الاستعمار.

الأمر يتعلّق حقًّا بـ«استثمار» هذه المرجعيّة، لا بفهمها بذاتها، لأننا نرى على التتالي فقيهًا مثل المصري محمود قاسم (1913-1973) يشجب «الافتراءات» الموجّهة ضدّ المفكّر الأندلسي ويريد إعادة تأهيله كمفكّرٍ مستقلٍّ، مهمّشًا دوره كشارحٍ لأرسطو؛ ومنظّرًا لتجديد الفكر العربي مثل المغربي محمد عابد الجابري (ولد في العام 1936) يرى في ابن رشد مؤلّف «قطيعةٍ إبيستيمولوجيةٍ مع العقلانية المزعومة في المشرق»؛ وماديًّا مثل المصري محمد عاطف العراقي (ولد في العام 1935) يشير إلى «الاتجاه العقلاني»؛ وماركسيًّا مثل السوري طيّب تيزيني (ولد في العام 1938) يرى فيه نمطًا أوليًّا لإيديولوجيته المادية والملحدة؛ إلخ.

---

(1) انظر: A. von Kügelgen, *Averroes und die arabische Moderne,* *Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*، ليده، 1994.

أمّا السيرورة العلميّة لاستعادة ابن رشد عربي، بغضّ النظر عن «Averros» الذي كان وحده معروفًا من قبل، فتكمن المفارقة في أنّ المستشرقين قد لعبوا على الدوام الدور الابتدائي فيها. صحيحٌ أنّ المؤلّفين العرب قدّموا مساهماتٍ مهمةً، بل أساسية، لكنّهم لم يشقّوا الدرب يومًا. بل إنّهم امتنعوا عن سلوك بعض الدروب - حتى الآن على الأقل - كصلة ابن رشد بحركة الموحّدين، بفعل سوء صيت هؤلاء في الصراطية. بالتالي، غالبًا ما يتمّ التدخّل العربي بالمعارضة والمزايدة، وذلك بهدف استعادة موضوعٍ يستطيعون توقّع إمكانية أن تكون لهم الأولوية فيه، بل مضى بعضهم إلى حدّ حرمان ابن رشد من إضافاته الفلسفية، والوقوع مجدّدًا في الصورة المبتورة التي حفظتها الأجيال الأولى اللاحقة له.

إعادة اكتشاف المعتزلة أكثر حداثةً وقد تمّت على نحوٍ مختلف، وكانت عواقبها مغايرةً تمامًا. في العقد الثالث من القرن العشرين، أظهر مستشرقون أوائل النصوص المعروفة للمعتزلة القدامى من جانب، ومن جانبٍ آخر أشار مؤرّخ الثقافة العربية أحمد أمين (1886-1954) إلى تشديد المعتزلة على حرية العقل والإرادة البشريين، وأسف لأنّه مع إلغاء تلك الحرّية، خسر المسلمون ألف عام، ومضى إلى حدّ الكتابة أنّهم «على أنفسهم جنوا»[1]. وقد أدّى النشر اللاحق للعديد من النصوص الأصليّة

(1) أحمد أمين، ضحى الإسلام، القاهرة، 1946 (الطبعة الثانية)، المجلد الثالث، صفحة 207.

المخفيّة حتى ذلك الحين، إلى كتابة دراساتٍ متنوّعةٍ تُظهر أنّ الإسلام بريءٌ من تهمة كونه تقليديًّا وقدَريًّا بجوهره.

لكن لم يتجاوز أحدٌ تلك المطالبة ولم يحدث استئنافٌ للتفكير الكلامي مثلما حدث استئنافٌ للتفكير الفلسفي (عمومًا، دراسة الكلام هي من فعل مستشرقين أكثر بكثيرٍ مما هي من فعل باحثين شرقيين). لقد اتّخذ ذكر النموذج المعتزلي بالأحرى شكلًا تعزيميًّا لعموميات (العقل، الحرية، . . .) وحين تمّ التطرّق إلى أطروحاتٍ خاصّة، فبأسلوبٍ افتراضيٍّ محض. هكذا، على سبيل المثال، اقترح محمد أركون أنّ تبنّي كلّ الإسلام لأطروحة المعتزلة عن القرآن المخلوق يسمح بالتطرق إلى مسألة طبيعة الوحي بأسلوبٍ مغايرٍ تمامًا. لكنّ ذلك لم يحدث، ولسببٍ وجيه[1].

هذا الخجل الفقهي واضحٌ على نحوٍ خاصٍّ في مسألة المواقف من **أصول الفقه**. حاليًّا، ينضمّ كثيرون إلى تصوّرٍ لهذه الأصول يرى أنّ اعتبارات المصلحة هي التي تمليها، مقرّين على هذا النحو بوجود حقٍ طبيعي، وهو أمرٌ يعاكس التقليد الأشعري. والحال أنّ «العقائد الكبرى التي تمّ تطويرها في إطار الأشعرية، بقيت راسخةً عمليًّا بحيث يوجد انفصامٌ وتناقضٌ بين التفكير الأخلاقي الشرعي الحالي ذي الاستلهام المعتزلي من جانب،

---

(1) الهدف الوحيد لهذه الأطروحة هو تأكيد وحدة الله المطلقة؛ «خلق» القرآن يعني فقط أنّه خارج الله، لله أنّه شيءٌ نسبي. والزنادقة هم من الذين خطوا تلك الخطوة، حاربهم في هذه النقطة وبنفس المقدار من القوّة المعتزلة والسلفيون.

وبين استمرارية الفقه الأشعري (وبصورةٍ أخصّ عقيدة القرآن غير المخلوق) من جانبٍ آخر»[1] (شومون).

اقترح كلٌّ من الجابري من جانب وأركون من جانبٍ آخر، بأسلوبٍ شاملٍ التطرّق إلى التراث الذهني. فقد نظر إليه الأول من وجهة النظر الإبيستيمولوجية، مستخرجًا ما بدا له أنّه المفاهيم الرئيسة في «العقل العربي» ومعيدًا تشكيلها للسماح بتجديد هذا العقل[2]. هكذا ميّز ثلاثة «أنساقٍ مفهومية». في الشكل المسيطر، أي «البيان» الذي يميّز المناهج العربية الإسلامية البحتة، يخضع العقل للنصّ ولا يستطيع العمل إلّا بالمماثلة، في عالمٍ مجرّدٍ تمامًا من الصلات الأساسية؛ وشكل «العرفان» الذي قدّمت له الحركات الباطنية، يغيّر مكان المماثلة في التجربة الفردية؛ أخيرًا، يعتمد «البرهان»، الذي طبّقه الفلاسفة، على صرامة القياس. في المشرق، أصاب النسقان الأوّلان النسق الثالث بالعدوى. أمّا في الأندلس فقد تمتّعت السلفيّة الكلّية القدرة بميزةٍ مفارِقة، حماية النسق الثالث من تلك العدوى والسماح بتفتّح اتجاهٍ نوعي يدور حول نقد التفكير القياسي، وأفضى ذلك إلى إمكانية وجود معرفةٍ منهجيةٍ للواقع. ولئن لم يؤدّ ذلك إلى شيء، فبسبب غلبة السياسي.

يميّز الجابري إذًا بين المحتوى الإدراكي للفلسفة الإسلامية

---

(1) C.r. de W. Hallaq, *Bulletin critique des Annales islamologiques*، العدد 16، 2000، صفحة 51.

(2) انظر الأنطولوجيا التي ترجمها أ. محفوض وم. جوفروا بعنوان: *Introduction à la critique de la raison arabe*، باريس، 1994.

التي مات جزءٌ كبيرٌ منها لأنّها أصبحت غارقةً في القدم، وبين محتواها الإيديولوجي. وهو يعرّف «ذهنًا رشديًّا»، معالمه الرئيسة هي من جانبٍ فهمٌ دينيٌّ للدين لم ينهل من خارج معطيات الدين نفسها، وفهمٌ فلسفيٌّ للفلسفة يتأسس حصرًا على مبادئ الفلسفة ونيّاتِها، ومن جانبٍ آخر التمييز في فكر «الآخر»، بين الأداة التي يمكن أن تمثّله وبين المادة التي يكونّها، إذ يتمّ تلقّي الأداة بانتقاداتٍ يقظة وينبغي بناء المادة بأنفسنا ومن أجل أنفسنا[1]. يعادل هذا الفكر الرشدي بالنسبة إلى العالم العربي الفكرَ الديكارتي بالنسبة إلى الفرنسيين أو الفكر التجريبي بالنسبة إلى الأنغلوساكسون.

النيّة القتالية الفورية لهذا المخطط منحته بأسًا، لكنّها جعلته كذلك تبسيطيًّا إلى حدٍّ ما. على العكس من ذلك، فإنّ مشروع أركون الذي يريد أن يكون برنامجيًّا على المدى البعيد، يعدّد الرهانات. بالنسبة إليه، يتعلّق الأمر بتحقيق «استعادةٍ نقديةٍ شاملةٍ وجذريةٍ لكلّ أساليب إنتاج العقليات المتعددة في سياقاتٍ إسلاميةٍ تعود للأمس ولليوم»؛ لتحقيق ذلك، ينبغي أن يؤخذ بالحسبان بالقدر نفسه «الممكن [و] اللاممكن الذي تحكم توتراته الديالكتيكية مدى المعقول واللامعقول في كلّ تقليدٍ للفكر»[2].

---

(1) المصدر نفسه، صفحة 165-167.

(2) محمد أركون: *«L'Islam: réformer ou subvertir»*, Cités, hors série *L'Islam en France*، باريس، 2004، صفحة 715-716. انظر للمؤلف نفسه: *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*، لندن، 2002.

ينبغي أن تسمح هذه القراءة الأنتروبولوجية بكشف الفراغات الذهنية في مواجهة مسائل الإيمان على نحوٍ خاص.

تتغذى هذه العقيدة بقراءاتٍ متعدّدةٍ جدًّا لمؤلفين غربيين تحاول إدماج كل إضافةٍ لهم، مراعيةً في الآن عينه التحفظات التي أدخلتها الانتقادات التي أثارتها تلك النصوص والتي لا تقل عددًا. لذلك، لم يكن سهلًا على عمل التصوّر، المستأنف بلا كللٍ أو ملل، أن يفضي إلى التحليل المتجسد الذي يحيل في نهاية المطاف إلى «تعبئة فرق الباحثين والمفكرين والكتّاب والفنانين [...]»[1].

وفق مؤلّفنا، يمكن - وينبغي - بسط هذه الخطوة في اتجاهين: من جانب، تعميمٌ عبر التطبيق على **كلّ** ثقافة، لكن من الجانب الآخر شرحٌ للخطاب الاستشراقي بفعل وضعه الملتبس، المتأرجح بين عالمين. حول النقطة الأخيرة، قام بهذه المهمة كتّابٌ آخرون واجهوا مباشرةً ملامح مجسّدة، كشجب التحليل الذي قام به لويس ماسينيون وتلاميذه لتصور الزمان في الإسلام[2]، من دون المرور بمفهمةٍ دقيقة.

3. الموقف من النصوص التأسيسية

«تتمثّل السمة الأساسية للفكر الإسلامي منذ مطلع القرن التاسع عشر، في أنّه خسر على نحوٍ تدريجيٍّ بالتأكيد - لكنّه

---

(1) *«L'Islam: réformer ou subvertir»*، مصدر سبق ذكره، صفحة 715.

(2) M. A. El Alem, *«Le concept du temps dans la pensée arabo-musulmane aujourd'hui et hier", Études arabes. Analyses, théorie*، 1979، 2/ 3.

نهائيّ - طابع البديهية الذي فرض نفسه على الأذهان قبل الاتصال بالغرب» (عبد المجيد شرفي)[1]. وبالفعل، حَول تقلّبات فكرة البديهية هذه يمكن تجميع مختلف الاتجاهات، من جهود إبقاء بديهيّةٍ فوريةٍ لهذه النصوص - أو إعادة منحها تلك البديهية - إلى وصف التوسطات بين الكلام الإلهي والمؤمن، مرورًا بدرجاتٍ وسيطةٍ كتعيين غايةٍ أو التناصّ أو التحليل الألسني.

بطبيعة الحال، وضع التساؤل حول أسباب تأخر العالم الإسلامي، وحول شرعية التشكيك في الدين بهذا الصدد، ملمحه العملي في الصفّ الأول. كثيرًا ما يتمّ النظر إلى الملمح العملي ضمن ملامح خاصة (الموقف من السلطة، وضع المرأة...). لكن بصورةٍ أعمق، استند المنظّرون الأصوليون في مشروعهم لتطوير مشروعٍ لمجتمعٍ «إسلاميٍّ» حقًّا، إلى موضوعةٍ عامّةٍ في القرآن، هي علِم الأخرويّات. في تفسير المودودي الكبير للقرآن[2]، يشدّد على الشعور بالمسؤولية وعلى ضرورة أن يعرض كلّ شخصٍ أفعاله. والحال أنّه إذا كان يتوجّب عليه العرض، فلأنّه يتوجّب عليه الاختيار، وبين احتمالين فحسب: إذا ما تُرك لنفسه، فهو لا يرى إلّا المصلحة الفورية؛ في المقابل، يمنحه الوحي المعنى الأخلاقي. لكن بسبَب أنّ الإنسان يتمتع بحرّية الاختيار، فهذا يعني وجود نوعٍ من الاستمرارية بين الطبيعة والوحي: يظهر تناغم الكون نيّاتِ الله، ولا يمكن الأوامرَ التي يعطيها ضمن سلطانه أن

(1) مقابلة في لابرس، 5 كانون الأول/ديسمبر 1990، صفحة 11.

(2) ترجم جزئيًا إلى الإنكليزية بعنوان: Abul A'la Maududi, *The Meaning of the Qurān I-XVI*، لاهور، 1967-1988.

تمضي إلا في الاتجاه نفسه. هكذا، يظهر نور القرآن بكلّ جلائه لمن يريد الانفتاح عليه. وهو يضيء على مستوًى أعلى ما نحا العقل إلى رؤيته[1].

في الخطّ نفسه، شجب سيّد قطُب الفصلَ الذي أحدثه الفكر الحديث بين قوانين الطبيعة والقيم الدينية. وراء التغيّرات السطحية، تبقى الطبيعة الإنسانية كما هي وينبغي معالجة الجاهلية الحديثة، الناتجة من التأثير الغربي، بالأسلوب نفسه الذي عولجت به الجاهلية قبل الإسلامية. إذًا، يستعيد الجهاد، مثلما تعبّر عنه سورة التوبة «آخر السور المنزّلة»، ومثلما يتمّ تقديمه في السيرة النبوية، دورًا مركزيًّا لتحرير الإنسان من عبوديته لأناس آخرين. حرّية المعتقد التي يعلنها القرآن [البَقَرة: 256] عقيدةٌ أساسية - على الرغم من أنّها لا تصلح إلّا لليهود والنصارى ولا تصلح للمشركين - لكنّها تتماشى مع خضوع كلّ البشرية لقوانين الإسلام التي وحدها تضمن السلام للجميع.

في هذه الرؤية للأمور، يبلغ بيان القرآن حدًّا يتعذّر عنده فهْمُ عمى الكافرين؛ ولئن ترافق هذا العمى فضلًا عن ذلك مع مقاومةٍ لفرض النظام الأخلاقي الذي أراده الله والذي تحتاجه البشرية بوضوح، فإنّ ذلك يستثير السخط. من هنا كان التزايد الحادث مؤخرًا لأدبٍ رؤيَوِيٍّ. وهو تزايدٌ ليس غريبًا على الأرجح عن هذا

---

(1) E. Platti, «*Les thèmes du Coran. La commentaire de Mawdûdî*», En hommage au Père J. Jomier، مصدر سبق ذكره، صفحة 171-183 [صفحة 181-182].

الانبهار المَرَضي الذي تُظهره حماسةُ عددٍ كبيرٍ من الناس للعمليات الانتحارية، سواءٌ في البلدان الإسلامية أم خارجها!

يسمح الاهتمام الذي يولى لموضوعة «البيان» بمضارعة معايير التصنيف المعتمَدة عمومًا. هكذا تعتقد الأوساط الصحفية أنّه من المناسب المعارضة بين النزعة الإسلامية العنيفة والنزعة الإسلامية المعتدلة. والحال أنّه لا يوجد بينهما فارقٌ إلا في الدرجة، لا في الطبيعة. كلتاهما تريد إخضاع العالم لقانون الإسلام، وهما لا تختلفان إلّا في الأسلوب الواجب اتّباعه. في هذا الصدد، يظهر بوضوحٍ كيف أنّ لدى العديد من الكتّاب الموصوفين بأنّهم محدثونَ، هدفًا أخيرًا يطابق تمامًا هدف الإسلاميين الموصوفين بأنّهم معتدلون لمجرّد بقائهم مرتبطين بفكرة أنّ الإسلام مدعوٌّ أساسًا لتحقيق نظامٍ نوعي.

يمكن أن نأخذ مثالًا على ذلك أطروحة حسن حنفي حول **أصول الفقه**[1]. أعيدت كتابة النص الأصلي بُغْية النشر بحيث يكون متاحًا لجمهورٍ غير مستعدٍّ لعملٍ من هذا النوع. تدحض الأطروحة كلّ مشروعٍ تاريخيٍّ قد يسمح ببلوغ شروط ظهور الغاية، لا الغاية نفسها، وهي مكرّسةٌ لدراسة أسباب الوجود ومختلف ملامح مناهج التفسير دراسةً فلسفية (وفق المنهج الظواهري). في هذا المجال، القياس موضوعٌ مفضّلٌ لأنّه يسمح بفهم موقف العالِم في تجربته الدينية نفسها. يتوافق اختيار حالةٍ نمطيةٍ كحالةٍ نموذجيّة، بعد تخليصها من كل العوارض التاريخية

(1) حسن حنفي، علم أصول الفقه، القاهرة، 1385/ 1965.

غير الضرورية لفهم الموضوع، مع الخطوة الظواهريّة في «الاختزال وإعادة التشكيل». تقدّم التجربة المَعيشَة في الحياة اليومية حالةً فرعيةً ينبغي حلّها وتسمح بـ«التحليل التأملي للتجربة اليومية». حينذاك، يصبح التماهي بين علّة الحالة النمطية وعلّة الحالة الفرعية، تماهيًا بين المعنى الذي يتمّ الحصول عليه بقاعدتَي الاختصار والتشكيل وبين العلّة التي يتمّ الوصول إليها بالتحليل التأمّلي. رغب حنفي بذلك في أن يُحِلّ الحياة نفسها محلّ «جميع الملامح الإيجابية التي تحفظ قوام الحياة» والتي كانت متضمَّنةً في «العلّة»؛ ولم يعد الحكم، العنصر الرابع في القياس، مجرد معرفة، بل فعلًا للتغيير الحقيقي في العالم الراهن. هكذا، لا يقتصر التحليل الظواهري على استرجاع كل المعطى التقليدي حتى بأدقّ تفاصيله بمصطلحاتٍ أخرى، بل ينسب إليه طابعًا إلزاميًّا. لا شكّ في أنّ هذا الطابع لا يعود للخضوع إلى سلطان، بل يبدو مسجلًا في الطبيعة البشرية نفسها، وهو أمرٌ لا يقلّ إرغامًا.

كمعيارٍ فارق، تُذكر أيضًا القدرة على أن يؤخذ بالحسبان التاريخُ، الغائب تمامًا عند الأصوليين الذين يفضّلون وضع أنفسهم في استمراريةٍ لا تاريخية، في حين أنّ المحدثين حسّاسون حساسيةً خاصّةً للتغيرات الحادثة عبر الأزمنة. هنا أيضًا، التعارض سطحي، إذ يمكن وُجْهتَي النظر أن تتلاقيا في نهاية المطاف.

لنأخذ حالة المؤرخ التونسي محمد طالبي (ولد في العام 1921) الذي يقدّم مفهوم «القراءة المقاصدية» أو «الاتجاهية»

للقرآن[1]. ففي حين أنّ الإجراء الكلاسيكي للمماثلة «يصبّ الحاضر عشوائيًّا في قوالب الماضي ويحاول قسره على التكيّف معها»، ينبغي بالنسبة إلى طالبي الانطلاق من الواقع قبل الوحي القرآني وتحديد الموضع **في امتداد** «الحامل الموجّه» الذي ينطلق من تلك النقطة ويمرّ بالوحي؛ هذا الهدى هو الذي يظهر نيّات المشرّع. يبدو ذلك للوهلة الأولى وكأنه الشكل الأكثر تقدّمًا للاتجاه التاريخي. لكن هل هذا التقديم انفتاحٌ حقيقي؟ واقع الأمر أنّه يقع ضمن خطّ الدفاعية في القرن العشرين، والذي يكرّر أنّ القرآن قد أقام وضعًا أفضل من الوضع الذي كان موجودًا في الجزيرة العربية. علاوةً على أنّ ذلك لم يثبت قَطّ، نرى أنّ التركيز على «الامتداد» ليس سوى مظهرٍ خدّاعٍ، لأنّ كلّ شيءٍ يستند إلى قبولٍ ساذجٍ بالمفترض المسبق الذي ينصّ على أنّ التعليمات القرآنية لا يمكن إلّا أن تكون قد شكّلت بنفسها تقدّمًا. وإذا أضفنا من جانبٍ أنّ ذلك لا يفضي عمليًّا إلّا إلى إعادة تقديم تنازلاتٍ تمّت صياغتها منذ قرنٍ في نهاية مساراتٍ مختلفة، كالتخلي عن عقوبة الموت للمرتدّ - الذي أوصى به محمّد عبده - ومن جانبٍ آخر أنّ هذا المؤلّف يقدّم تنازلاتٍ عمليّةً يزيد من سهولتها أنّه يبقى متصلبًا تجاه مقاربةٍ تاريخيةٍ للوحي، فإنّنا نستشعر أنّ الهدف الأساسي لهذه الخطوة يتمثّل في إنقاذ النص القرآني مثلما يقدَّم لنا.

---

(1) عيال الله، ترجمة مزيدة نشرت في: *Plaidoyer pour un islam moderne*، الدار البيضاء، 1996.

ينبغي إذًا البحث عن الفارق الحقيقي في تلقّي النصوص المؤسِّسة، والقرآن في المرتبة الأولى. تمّ تجاوز الخطوة الحاسمة الأولى حين أراد البعض التلاقي مع حركة تشكيل الكتاب نفسها، أي أنّهم لم يعودوا يعدّونه كتلةً واحدةً متجانسة، إذ لم يكتفوا بالإحالة من نقطةٍ إلى أخرى وحيث تقتصر الرؤية التاريخية على مسألة نسخ نقطةٍ تفصيليةٍ بنقطةٍ تفصيليةٍ أخرى. محمد عزت دروزة (1888-؟)[1] هو الذي اقترح، في مقدّمةٍ منهجيةٍ طويلةٍ لتفسيره للقرآن، «إدخال القارئ في جو وحي القرآن - ظروفه ومناسباته ومعانيه... - كي تظهر له حكمة الوحي»[2]. استند دروزة إلى المؤلّفين الكلاسيكيين، لكنّه قطع أيضًا مع ممارستهم المشتركة المتمثّلة في اتباع تنسيق النص. لكن الباكستاني فضل الرحمن (1919-1988) هو الذي طوّر بصورةٍ خاصةٍ مفاعيل ذلك، شاجبًا تبلّر إرث القرآن (التوحيد والعدالة الاجتماعية الاقتصادية والمسؤولية) والنبي ﷺ (سلوكه المثالي) في جسمٍ جامدٍ من القوانين الصالحة لكلّ زمانٍ ومكان.

بالنسبة إليه، القرآن هو في الآن عينه كلمة الله ﷻ وكلمة النبي ﷺ. لم يكن النبي ﷺ منفعلًا في تلقّي الرسالة مثلما تعلّم التقاليد كلّها. تتضمّن هذه الرسالة تعاليم تجيب عن أسئلةٍ لها موضعٌ تاريخيٌّ محدّد. ينبغي إذًا معرفة ظروف تنزيلها. لكن ينبغي أيضًا أن نفهم كيف تنتظم إجاباتها في كلٍّ عقلانيٍّ يشكّل رؤيةً

(1) توفي في العام 1984 (م).

(2) التفسير الحديث، القاهرة، 1381 هجري [1961]، صفحة 8. (ترجمه إلى الفرنسية غييو Guillaut.

للعالم. وبالفعل، عبْر فهْم الحركة الداخلية في الوحي، نستطيع الارتقاء إلى الميتافيزيقا الكامنة فيه، وليس لهذه الميتافيزيقا علاقةٌ في نظر المؤلّف ببنى الماضي الإيديولوجية التي لم تنظر يومًا إلى القرآن بوصفه كُلًّا متجانسًا. الخطوتان ضروريّتان في آنٍ معًا كيلا نقع في دائرة الصراطية التي تؤقنم الأوامر عبْر ترْك الأساسي خارجًا، ولا في موضوعيةٍ علميةٍ محضةٍ قد تمنع الارتقاء إلى حقائق الإيمان. انطلاقًا من ذلك فقط يمكن العودة بأسلوبٍ براغماتي إلى المسائل الراهنة.

على الرغم من أنّ مواقف فضل الرحمن قد أثارت حفيظة المحافظين، ما أرغمه على نفي نفسه إلى الولايات المتحدة، وجعل نتاجه الذي كتبه بالإنكليزية غير متاحٍ على نحوٍ واسعٍ لسكان البلدان الإسلاميّة، فهذا النتاج لم يقُم بقطيعةٍ تامّةٍ مع التقليد، كما يمكن أن نرى بصدد نقطتين أساسيتين. فبصدد القرآن، وعلى الرغم من أنّه استعاد مصطلح «وحي» النبي ﷺ، لم يشأ أن يمنحه معنًى توراتيًّا يجعل النبي ﷺ مشاركًا في كتابة الكتاب. وقد أكّد أنّ «النص نفسه يعلن في عدّة أماكن أنّ القرآن منزّلٌ شفهيًّا وليس فقط «معناه» وأفكاره»[1]. وبصدد الإسلام، يعادي بقوةٍ كلّ علمنةٍ: لئن كان ينبغي حقًّا التمييز بين الأخلاق والقانون، فالخليط بين الاثنين الموجود في الإسلام «ثمينٌ» في أنّه يحتوي المحرّض الأخلاقي حيًّا ضمن القانون نفسه. سيعادل فقدان الطابع الإسلامي لهذا القانون بالنسبة إلى مؤلّفنا إلغاء

(1) *Fazlur Rahman, Islam*، نيويورك، 1968، صفحة 25.

اقتضاء القرآن للمسؤولية. ومثلما لاحظ عبده الفيلالي الأنصاري، فقد رأى أنّ الإسلام سوف يُختزل بذلك إلى مجرّد تألّهيةٍ[1] لا يمكن لمقتضياتها في العدالة أن تنافس الإيديولوجيات العلمانية الحديثة.

على الرغم من طموح مشروع محمد أركون، لكنّه لا يريد القيام بقطيعةٍ أكبر. ففي مقدّمته حول مستقبل الدراسات والأبحاث القرآنية التي كتبها في العام 1982 لمجموعةٍ من المقالات المكرّسة لأسلوب قراءة القرآن ودراسته، أعلن رغبته في أن يدمج «في الآن عينه المقتضى الفقهي الديني لدى المؤمنين والمقتضى الفقهي اللغوي لدى المؤرّخ الإيجابي (لكن ليس الوضعي)، المشروع التفسيري لدى باحث الأنتروبولوجيا والتحكم النقدي لدى الفيلسوف»[2] لكنّه أراد مع ذلك «تفكيك» الأفكار الدينية التي ترافقت مع الوحي للعثور على هذا الأخير في «جِذّته الجذرية». والحال أنّه لا يمكن إدراك الوظيفة الأساسية للوحي، والتي تتمثّل في كشف الستار عن الأحاسيس من دون إلغاء السرّ، إلّا عبر النوعية اللغوية - الثقافية للكتاب.

ولأنّ اجتماع كلّ القدرات المطلوبة لهذا المشروع أمرٌ مأمولٌ لكنّه غير متوقّع، فقد قدّم بضعة أمثلةٍ تطبيقية فقط[3]. وهكذا، إنّ تحليل السورة التي تفتتح القرآن وتهدف إلى «جعل

(1) الإيمان بالله، من دون الإيمان بالوحي (م).

(2) محمد أركون، *Lectures du Coran*، باريس، 1982، صفحة XXII.

(3) بعض السور الكاملة (الفاتحة وسورة الكهف في العمل المذكور، وبعض =

تفكيرٍ دينيٍّ مفتوحًا، من دون مفترضاتٍ مسبقة فقهية، على كلّ التجارب الدينية في الإنسانية»[1]، يطبّق «قراءةً لغويةً» أثبتت جدواها في نصوصٍ توراتيةٍ وإنجيلية، مع الاحتفاظ بإمكانية أن يسمح نصٌّ مفضّل، مثل الفاتحة، بوضع علم الألسنيات نفسه موضع اختبار. تفضي هذه الأمثلة إلى جدولٍ للإشكاليات المتشابكة وفق ثلاثة محاور: استكشافات متزامنة (التحليلات الألسنيّة والرموزية والاجتماعية النقدية والنفسية النقدية)؛ استكشافات لغوية تعاقبية («عمل الذات على الذات في مجتمعات الكتاب»؛ «التقليد الكتابي والتقاليد الإثنية الثقافية»)؛ مشاريع أنتروبولوجية[2]. ينبغي أن يسمح ذلك بإظهار النظام الإبيستيمولوجي الذي يقوم عليه النص.

إنّ التفكير في هذه الأعمال وكتابتها باللغتين الفرنسية والإنكليزية بدايةً، وعلى نحوٍ فرعيٍّ فقط بالعربية، يمنحها طابعين متعاكسين ظاهريًا، لكنّهما متكاملان في واقع الأمر. ولأنّ التعبير ذو هيئةٍ جامعيةٍ بصورةٍ أساسية، فهذا يحدّ تأثيره. ونظرًا لأنّ الإنجاز يبقى إلى حدٍّ كبيرٍ على صعيد البرنامج، فهذا يمنحه طابعًا شبه تعليمي. لذلك فهو يلاقي نجاحًا كبيرًا بين المثقفين الذين

= السور الأخرى مثل سورة الأحقاف في: *«The Notion of Revelation. From Ahl al-Ktāb to the Societies of the Book»*, Die Welt des Islams, XXVIII، 1988، صفحة 62-89) لكنّ معظم الأمثلة كانت على شكل مقتطفات.

(1) *Lectures du Coran*، مصدر سبق ذكره، صفحة 41.

(2) المصدر نفسه، صفحة XXVI-XXVII.

يحلمون بـ«إسلام أنوار» ويعتقدون أنّه نظرًا لأنّ التخطيط معروضٌ بكلّ تفاصيله، فلأنّ إنجازه ممكن!

معظم أشكال الحدس الموجودة لدى المؤلّفين السابقين نجدُها عند نصر حامد أبو زيد، لكن على نحوٍ منظّمٍ تنظيمًا مبتكرًا[1]. فقد انطلق من الإدراك البسيط أنّ كلمة تأويل مذكورةٌ في القرآن نفسه سبع مرّات، في حين لا تظهر فيه كلمة تفسير إلّا مرّةً واحدة. إذًا، لا يمكن أن تشير الكلمة الأولى إلى نوع من التخمين كما كان سائدًا، بل تشير حقًّا إلى حركةٍ عقليةٍ لإدراك الأساسي عبر الاستعانة بتفاصيل يقدّمها التفسير. لم يغيّر توقّف الوحي طبيعة العلاقة الجدلية بين النص والحقيقة: «النص له وجودٌ خاصٌّ والقارئ لديه أفقه» (إينايفر H. Ennaifer).

تتمثّل المنقبة الرئيسة لنصر حامد أبو زيد في أنّه طرح بوضوحٍ مسألة النقل والوحي: كيف يستطيع التعالي التدخّل في الكمونِ؟ يستلهم محمد أركون طالبي صورة الهاتف المحمول، ناسيًا أنّ انتشار الأمواج ظاهرةٌ مادّية، من البداية حتى النهاية، على الرغم من أنّه ليس لهذا الهاتف سلك. أبو زيد أكثر دقّةً. إذ يقول إنّ امتداد الوحي على مدى اثنين وعشرين عامًا يشير إلى صعوبة تجلّي المطلق في المحسوس. بالتالي، تتفكك مسألة الوحي إلى عدّة أسئلةٍ فرعية: كيف تمّ التواصل بين الله ﷻ والملاك جبريل؟ عبر أي نظام؟ هل نقل الملاك نصّ القرآن حتى

(1) انظر: Nasr Hâmid Abū Zayd, *«Rethinking the Qur'ân: towards a Humanistic Hermeneutics»*, IC، 30، 2004، صفحة 25-45.

في محتواه وشكله، أو في محتواه ومعناه فقط، بحيث ألبس محمد ﷺ هذا المحتوى «رداء» اللغة العربية؟ وهل كان التواصل أيضًا بين الملاك ومحمد ﷺ وحيًا أو إلهامًا؟[1] يُظهر أبو زيد بدايةً أنّ المؤلّفين القدامى قد عرفوا في واقع الأمر تلك التساؤلات - يمكن أن نضيف أنّ ذلك لم يكن إلّا بأسلوبٍ متقطّع - ثمّ يقترح التوقّف عن التفكير في الحركات الطبيعية الصاعدة أو الهابطة، بل استدعاء المخيلة البشرية والتحدث عن رؤًى شعرية. يمكن أن نعد، من وجهة النظر الفلسفية، الأمرَ ليس إجابةً على الإطلاق، لكنّ المشكلة قد طُرحت طرحًا واضحًا على الأقل.

وبالفعل، إذا نظرنا إلى الدراسات المتعددة والمتباينة الهادفة إلى «مصالحة الإسلام مع الحداثة»، تصدمنا حدود هذه الأفكار. فهي تبدو أكثر عموميةً بكثير، لا بل ضبابيةً، حين ننتقل إلى المقترحات الإيجابية على الرغم من تقدمها الكبير في نقد الفكر التقليدي، حيث لا تبدو صارمةً فحسب، بل دقيقة كذلك. من جانب، الأمثلة المتجسّدة القليلة التي تقدّمها لا تقاس إطلاقًا بحجم المشاريع التي تقدّمها؛ ومن جانبٍ آخر، لا بدّ من ملاحظة أنّها لا ترتقي إلّا نادرًا فوق مراجعة التعليمات العملية. لذلك هذا كلّه لا يفضي عمليًا إلّا إلى أشكال تحديثٍ للدين.

الشكل الأكثر انتشارًا، لأنّه امتدادٌ للتكيّف مع ضرورات

(1) Ch. Van Nispen et E. Farahian, *«Un renouvellement de la pensée islamique est-il possible?»*, Se comprendre، العدد 97/ 05، حزيران/يونيو 1997، صفحة 8 [ترجمة غيبو].

العالم الحديث عبر تبريره، هو أخلاقيةٌ تفصل على خطى محمد عَبْدُه بين الشريعة المثالية وغير المتبدّلة وبين الفقه، أي قوننة الشريعة على يد البشر، والقابل بالتالي للتعديل. في انتخالٍ لصيغةٍ شهيرة، أعلن الفقيه المصري العشماوي قائلًا: «أراد الله للإسلام أن يكون دينًا، وأراد به الناس ان يكون سياسة»[1]. نسب نفسه إلى «أصوليةٍ إسلاميةٍ عقليةٍ وروحية»، وفضّل الاستدلال بالمنهج الكلاسيكي الخاصّ بأسباب النزول، لكنّه أضاف أنّ ذلك لا يشير إلّا إلى «عللٍ ظرفية» لا إلى أسباب، وأنّه كان خطأً من الشرع الكلاسيكي أن يفرض فكرة وجوب أن يسود المعنى العام لمصطلحٍ قرآني على معناه الظرفي. ينبغي إذًا أن يصبح التكيّف مع التطوّر، الذي وُجد دائمًا في واقع الأمر، مبدأ نظريةٍ عامّةٍ، وأن نتوقّف عن الالتجاء إلى ذرائع.

ينبغي ملاحظة أنّ هذه الخطوة ليست النقد التاريخي، بل هي تعيق إقامة هذا النقد لأنّ الأمر يتعلّق بتحديد موقع نصٍّ بالنسبة إلى نصٍّ آخر، وبالتالي عبْر افتراض عدم جواز المسّ بأيٍّ منهما. لكنّها تسمح بامتلاك رؤيةٍ أكثر تاريخيةً للأمور، وحتى بإدخال مبدأٍ تطوّري، مثلما فعل بعض المؤلّفين الهنود - الباكستانيين.

هنالك شكلٌ آخر هو شكل النسبية. فبعد أن كان الإيراني

---

(1) محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، ترجمه إلى الفرنسية جاكمون وفرج وكوستي R. Costi بعنوان: *L'Islamisme contre l'Islam*، باريس - القاهرة، 1991، صفحة 11.

عبد الكريم سورروش (ولد في العام 1945)، ذو التأهيل العلمي، مناصرًا صريحًا للثورة الإيرانية، ابتعد عنها وجادل في إمكانية وجود تفسيرٍ نهائيٍّ للإسلام[1]. لا يمكن أن توجد إعادة بناءٍ للإسلام بذاته، لكن ينبغي أن نعي ما لا يتحدّث عنه النصّ بنفسه، ينبغي جعله ينطق عبر طرح أسئلةٍ عليه. بالتالي، تطوّر فهم الناس له مع مختلف مجالات المعرفة. ينبغي أن يكون المعيارُ الوحيدُ معيارَ إمكانية تبرير التفسير علنًا، لا معيار سلطة طبقةٍ رسميةٍ من المفسّرين. لقد وعى سورروش ارتباط الجماهير بالدين التقليدي، فلم يشأ فصل الدين عن السياسي؛ لكنّه أكّد أنّ المجتمع، ومع احترامه للتعدّدية، يستطيع إرغام الدولة على احترام بعض القواعد - لكنّه لم يقل كيف!

هنالك شكلٌ ثالث لا يزال تمثيله ضعيفًا جدًّا، هو شكل الفاعلية. لقد كيّف الجنوب - إفريقي فريد إساك Faríd Esack لاهوت التحرّر المسيحي لتأسيس «تأويلٍ قرآنيٍّ للتعددية من أجل الليبرالية الخاصة بجنوب إفريقيا»[2]. وقد عاب على فضل الرحمن جهله بالعلاقة بين المعرفة والممارسة، وعلى أركون زعمه الحيادية الإيديولوجية ونخبويّته. القرآن ليس عملًا مرمّزًا، بل نصٌّ حيّ. تنتج من إدراك الله معايير أخلاقية. وعلى العكس من ذلك، الكفر ليس شأنًا إيمانيًّا فحسب، بل يشير إلى رفضٍ إراديٍّ

---

(1) انظر: Valla Vakili, *Debating Religion and Politics in Iran: The Political Thought of Abdolkarim Sorouch*، نيويورك، 1996.

(2) F. Esack, *Qur'ân Liberation and Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious solidarity against Oppression*، أوكسفورد، 1997.

للاعتراف بهذه العلاقات التضمينية. ينبغي إعادة التفكير في تحريمات القرآن وفق السياق الخاص، ورفْضُ إسلامٍ مشيّأٍ سعيًا للتضامن بين الأديان ضدّ الظلم، حيث يحتفظ الإسلام بـ«دورٍ إيديولوجيٍّ موجّه».

4. إضافة النصارى

بسبب كون حالة إيساك معزولةً، فهي تدفع للاعتقاد بإمكانية وجود تلاقح بين الفكر الإسلامي والفكر المسيحي. لكنّ ذلك يفترض التغلّب على عددٍ من العقبات النفسية التي تراكمت مع الزمن.

من الجانب الإسلامي، العقبة الأساسية هي عقبة المسافة بين صورة يسوع التي يقدّمها القرآن - حيث يتحوّل إلى عيسى بن مريم ﷺ - وبين ما يظهر في الأناجيل الشرعية[1]. لا تلجأ كتابات مفسري القرآن والفقهاء الحديثين إلى الكتابات اليهودية والمسيحية إلّا ما دامت تبدو أنّها تؤكّد الرواية القرآنية، أو لسد ثغراتٍ في تلك الرواية. وحدهم بعض الكتّاب والشعراء سعوا في خمسينيّات القرن العشرين وستّينيّاته لمعرفة المزيد، وأهملوا لتحقيق ذلك اتهام التزييف الموجّه إلى نصوص التوراة. هكذا أبرزوا موضوعة الموت بدافع الحب والجانب الأخلاقي والاجتماعي في رسالة المسيح. لكنّ تعليمه العقيدي بقي مجهولًا. يطرح تصوّر النصارى لأنفسهم مشكلةً؛ فصورة الذمّي الموعود بجهنّم بقيت مسيطرةً إلى حدٍّ كبير.

---

(1) انظر: M. Borrmans, *Jésus et les Musulmans d'aujourd'hui*، باريس، 1996.

وحتى عند بعض المفكّرين المحدثين، لا قيمة للنصراني إلّا بقدر «استعداده للخضوع لسُلطة دينٍ آخر»[1]. على نحوٍ ذي دلالة، فإنّ الواقعة الموريسكية[2] أي حين خسر الإسلام في القرن السادس عشر أحد أهمّ مكوّناته - تسم بأسلوبين آخرين المقاربة الإسلامية للمسيحية. الأسلوب الأوّل هو النجاح الهائل الذي ناله إنجيل برنابا الذي أعيد اكتشافه في القرن التاسع عشر، والذي أظهر نقده أنّه تحريفٌ قام به مسلمون إسبان اضطروا إلى التحوُّل عن دينهم، لكنّه استقبل على نحوٍ واسعٍ في البلدان الإسلامية بوصفه **الإنجيل الحقيقي**، ليست الأناجيل الشرعية سوى تحريفاتٍ له[3]. الأسلوب الثاني هو التعليم في أقسام تاريخ الأديان في بعض الجامعات الإسلامية، لكن ليس تعليم المسيحية عمومًا، على مختلف حساسياتها، بل البروتستنتية فحسب، من حيث إنّها تمثّل حساسيةً دينيةً قريبةً (سلطان الكتاب)، ما كان قد دفع بعض المؤلّفين الموريسكيين إلى الاستفادة من أعمالٍ بروتستنتية[4].

---

(1) انظر: G. Gobillot, *«Perceptions musulmanes contemporaines du christianisme à la lumière de l'exégèse et de l'histoire»*, in H.-O. Luthe et M. -Th. Urvoy (dir.), *Relations islamo-chrétiennes. Bilan et perspectives*، باريس، 2006، صفحة 27-69.

(2) الموريسكيون هم مسلمو إسبانيا الذين اعتنقوا الكاثوليكية بالإكراه بين العامين 1499 و1526 (م).

(3) انظر: J. Slomp, *«Vérités évangélique et coranique: l'Évangile de Barnabé»*, En homage au père J. Jomier، مصدر سبق ذكره، صفحة 359-383.

(4) انظر: L. Cardaillac, *«Morisques et Protestants»*, Al-Andalus, XXXVI-I، 1971، صفحة 29-61.

تؤدي «الأزمة الحداثَويّة» التي يشهدها الإسلام إلى تأثيراتٍ متعاكسة. لم يدم اهتمام الكتّاب بالأناجيل كثيرًا في مطلع النصف الثاني من القرن الماضي، بل استسلم أمام تفاقم التوترات السياسية العالمية. وحين نريد تجنّب هذه التوترات، نفضّل تقديم صورة عيسى ﷺ في الصوفية إلى المقدّمة، حيث لا يعود يظهر إلّا كزعيمٍ فكري، وفق الاتجاه التلفيقي الصاعد. لكن أمكن فريد إيساك أن يكرّس عامًا لتلقّن التفسير التوراتي في فرانكفورت. أمّا الباكستاني داود رحبار - الذي أراد أن يجري قطيعةً مع كل تاريخ الفقه الإسلامي ليستعيد الموضوعة الأساسية في القرآن، وهي بالنسبة إليه عدالة الله يوم الحساب[1] - فقد انتهى به الأمر إلى اعتناق المسيحية.

في الجانب المسيحي، كان وضع الدونيّة قد دفع في الماضي إلى الانطواء على التجاهل الإرادي للآخر. فضلًا عن ذلك، وفي أثناء القرن الذي أعقب أشكال العنف ضد النصارى في العام 1860 والتدخلات الغربية المتتالية، «تلقى المسيحيون في الشرق، سواءٌ أكانوا من الأرثوذكس أم الكاثوليك أم البروتستنت، علومهم اللاهوتية في الخارج، وبلغاتٍ أجنبية كالفرنسية أو الإنكليزية أو اليونانية. هكذا أكثروا من الترجمة والاقتباس، لكنّهم لم يبدعوا. بل إنّ الترجمات التي قاموا بها قد جمّدت الفكر المسيحي في أطرٍ أجنبيةٍ عن الشرق، وجعلته أسير

(1) D. Rahbar, *God of Justice. A Study in the Ethical Doctrine of the Qur'ân*، ليده، 1960.

مخططاتٍ فكريةٍ غريبةٍ عن مراكز اهتمامه» (س. بطرس)[1]. كردّ فعلٍ على ذلك، نشهد حاليًّا جهدًا لإعادة الارتباط بمصادر الموروث اللاهوتي الشرقي، ويمتدّ لدى بعض المؤلّفين عبر الرغبة في التوفيق بين ذلك وبين كل مكتسبات التفسير المعاصر الغربي. أخيرًا، تحرص السلطات الإكليروسية على المشاركة في المشكلات الاجتماعية السياسية، وهذا أمرٌ يؤثّر في اللقاءات المسكونية واللقاءات الإسلامية - المسيحية على حدٍّ سواء، لكنّه يصطدم بتفاقم النزاعات بين الجماعات. على الرغم من ذلك، وفي تجاوزٍ لتصاعد الأصوليات، يمكن تمييز تكييفاتٍ لتقاليد نوعية.

تشهد الأوساط اللاهوتية في المسيحية الشرقية توترًا بين التقليد والحداثة يوازي ما رأيناه عند المسلمين، لكن بمحتوًى خاص. يتعلّق الأمر بالموقف الواجب تبنّيه تجاه العقائد، وبالتالي تجاه الانفصال بين الكنائس. ولئن كان بعض الناس يعتقدون أنّه يمكن التمييز بين الإيمان والعقيدة، حيث يكون التعبير العقيدي نهائيًّا وفريدًا، فالبعض الآخر يعتقدون أنّ الإيمان يتجلّى في العقائد لكنّه لا يمكن أن يختزل فيها، ما يسمح بالتعدّد والتطور. هذا الاتجاه حيٌّ بصورةٍ خاصةٍ عند الأقباط. ففي حين أنّهم عاشوا أكثر من الكنائس الأخرى وضع عزلةٍ ويشعرون بسهولةٍ أنهم مهدّدون، من الإسلام من جانبٍ ومن الكاثوليكية والبروتستنتية من

---

(1) S. Boutros, «*La pensée religieuse chrétienne actuelle au Moyen-Orient*», Pour une théologie contemporaine du Moyen-Orient، بيروت - جونية، 1988، صفحة 293-303 [صفحة 293].

جانبٍ آخر، وبصورةٍ أكثر عموميةً من العالم الحديث، فهم ينتجون نصوصًا مشتركةً مع مسلمين لمكافحة الإلحاد، ويقوم دير وادي النطرون بنشاطٍ مسكونيٍّ قوي. هكذا، «يتغيّر الخطاب القبطي ويتحوّل ويصبح أكثر مرونةً ويتثاقف على نحوٍ كبير؛ كما يؤثّر في الخطابات المسيحية الأخرى، لا سيّما في التسامي الإلهي ومطلق الله وألوهية المسيح ومعنى التقليد والناسك. . .» (سيداروس F. Sidârûs)[1].

يمضي البعض أبعد من ذلك بكثير، وتحت تأثيرٍ غربي، يختارون «مشروعًا أنتروبولوجيًّا» لا بل نسبيةً صريحة. في سياق العلمنة، لا تُحال الفوارق بين الكنائس المسيحية فحسب، بل كذلك بين المسيحية والإسلام إلى بديهيّاتها العميقة. ولئن كان يتوجّب على التعبير عن الإيمان أن يعيش ضمن مؤسساتٍ اجتماعيةٍ بشرية، يتوجب على هذه الأخيرة قبول الخصوصية والتعددية.

نلاحظ ختامًا أنّه يمكن أيضًا استغلال الانفتاح على التأثير الغربي، الأكبر عند المسيحيين ممّا عند المسلمين، كعنصر وصلٍ لخطواتٍ أثبتت خصبها، لكنّ المفكّرين المسلمين لا يزالون يرفضونها. إنها على نحوٍ خاصٍّ حالة تبنّي النقد التاريخي. نشر كاهن الروم الكاثوليك درّة حدّاد (توفي في العام 1979) باسم

(1) F. Sidarus, *«Le discours copte sur Dieu»*, L'Utilisation de l'idée de Dieu dans la société du Moyen-Orient، بيروت - جونية، 1993، صفحة 229-238 [صفحة 237].

الأستاذ حداد سلسلتين من الكتب: «**دروس قرآنية**»[1] و«**في سبيل الحوار الإسلامي المسيحي**»[2]. وقد بسط فيهما على مجمل الوحي التوحيدي التفسيرَ النقدي الذي كان يمارس داخل المسيحية نفسها. على هذا الأساس، استعاد المسائل التقليدية الكبيرة مثل نظام النصوص المقدّسة ومسألة إعجازها وشكل عيسى ﵇ ومحمد ﷺ عبر مختلف النصوص التوحيدية، إلخ. هكذا يسمح المنهج التاريخي، متجنبًا في الآن عينه التلفيقية التي عُرفت في الماضي (عند العيسَويّة على سبيل المثال) بالتركيز على الاستمرارية بين المسيحية والإسلام أكثر من التركيز على القطيعات. غير أنّ هذا العمل لم يناقش، بل كان موضوع تقريرٍ سلبيٍّ كتبته لجنة تحقيقٍ مصريةٍ جعلته مسؤولًا عن توتراتٍ بين الأقباط والمسلمين، وقدّمته بوصفه مؤامرةً حبكتها مجموعةٌ من الأشخاص تختبئ خلف اسم مستعارٍ جماعي، ما دفع إلى سحب هذه الأعمال من التداول.

هذا ما دفع مسيحيًا شرقيًّا إلى أن يكتب في ألمانيا وباسمٍ مستعار ألماني، حيث استأنف فرضيةً وعمّقها - وهي فرضيةٌ صاغها مستشرقون واختبروها - تنصّ على أنّ القرآن لم يكن مطلقًا نقطة الانطلاق المطلقة التي كان المأثور اللغوي العربي يراها فيه، وينبغي إعادة وضعه ضمن تاريخ اللغات الساميّة[3].

(1) سبعة أجزاء، نشرها المؤلف، دون ذكر مكان أو تاريخ النشر.

(2) عشرة أجزاء، نشرها المؤلف، دون ذكر مكان أو تاريخ النشر.

(3) Ch. Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Bertrag zur Entschlüsselung der Koransprasche*، برلين، 2004 (الطبعة الثانية).

لكن حتى في مراجعاتٍ ممزِّقةٍ إلى هذا الحد، نقف على أرضيّةٍ مشتركةٍ مع الخصم: أرضيّة البحث عن اليقين. يتّصف الفكر العربي - أيًّا كان إيمان من يعبّر عن نفسه - وفكر المسلمين من غير العرب، بهذا الطابع التوكيدي. وهو قد يكون مقاتلًا أو على العكس من ذلك تسامحيًّا، لكنّه موجّهٌ دائمًا نحو الخارج. فهو لا يعرف المأسوي بذاته.

ببيليوغرافيا

Les ouvrages spécialisés sont référencés dans les notes.
Le Coran est cité généralement – mais non toujours – dans la traduction de Régis Blachère, Paris, Maisonneuve et Larose.

Bibliographies

DAIBER Hans, *Bibliography of Islamic Philosophy*, 2 vol., Leyde, Brill, 1999.

Encyclopédies et ouvrages collectifs

Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition, Leyde, Brill, en cours depuis 1960, 11 vol. parus.

La Formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe, Danielle Jacquart (dir.), Turnhout, Brepols, 1994.

Histoire des sciences arabes, Roshdi Rashed (dir.), Paris, Seuil, 1997, 3 vol.

A History of Muslim Philosophy, Mijan Muhammad Sharif (dir.), Wiesbaden, Harassowitz, 1963.

History of Islamic Philosophy, Seyyed Hossein Nasr et Oliver Leaman (dir.), Londres-New York, Routledge, 1996, 2 vol.

Études historiques

CASPAR Robert, *Traité de théologie musulmane*, t. I, *Histoire de la pensée religieuse musulmane*, Rome, P.I.S.A.I., 1996[2].

COOK Michael, *Early Muslim Dogma. A Source-critical Study*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

CORBIN Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986[3].

CRUZ Hernández Miguel, *Histoire de la pensée en terre d'islam*, trad. Roland Béhar, Paris, Desjonquères, 2005.

VAN ESS Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 vol., Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1991-1997.

FAKHRY Majid, *Histoire de la philosophie islamique*, trad. Marwan Nasr, Paris, Cerf, 1989.

GUTAS Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture : the Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbâsid Society (2nd-4th/8th-10th)*, Londres, Routledge, 1998.

LAOUST Henri, *Les Schismes dans l'Islam*, Paris, Payot, 1965.

NAGEL Tilman, *The History of Islamic Theology from Muhammad to the Present*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 1999.

URVOY Dominique, *Pensers d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XIe siècle -début XIIIe siècle)*, Toulouse, CNRS-PUM, 1990.

WATT William Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1973.

Études thématiques

AFNAN Soheil, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Leyde, Brill, 1964.

AL-AZMEH Aziz, *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics*, Londres-New-York, Tauris, 2001[2].

ARNALDEZ Roger, *Cheminements de la pensée dans l'Islam classique*, Paris, Vrin, 2005.

BALJON Johannes M.S., *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, Leyde, Brill, 1968.

BOHAS Georges, GUILLAUME Jean-Patrick et KOULOUGHLI Djamel Eddine, *The Arabic Linguistic Tradition*, Londres, Routledge, 1990.

CHELHOD Joseph, *Les Structures du sacré chez les Arabes*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1964.

COOK Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

CORBIN Henry, *En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, 1991[2], 4 vol.

CUPERLY Pierre, *Introduction à l'étude de l'Ibāḍisme et de sa théologie*, Alger, Office des publications universitaires, 1991.

D'ANCONA COSTA Cristina, *La Casa della sapienza. La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia arabe*, Milan, Guerini, 1996.

ENNAIFER H'mida, *Les Commentaires coraniques contemporains. Analyse de leur méthodologie*, Rome, PISAI, 1998.

VAN ESS Josef, *Prémices de la théologie musulmane*, Paris, Albin Michel, 2002.

FRANK Richard M., *Beings and Their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*, Albany, State University of New York Press, 1978.

– « The Science of *Kalām* », *A. S. P.*, 2, 1, 1992, p. 7-37.

– « The Aš'arite Ontology : I Primary Entities », *A. S. P.*, 9, 2, 1999, p. 163-231.

GIMARET Daniel, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris-Vrin, Leuven-Peeters, 1980.

– *Les Noms divins en islam*, Paris, Cerf, 1988.

GOBILLOT Geneviève, *La Fiṭra. La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, Le Caire, IFAO, 2000.

HADDAD Rachid, *La Trinité divine chez les théologiens arabes (750-1050)*, Paris, Beauchesne, 1985.

HALLAQ Wael B., *Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunnî uṣûl al-fiqh*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002[3].

JADAANE Fehmi, *L'Influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1968.

KHALIDI Tarif, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

JABRE Farid, « Être et esprit dans la pensée arabe », *Studia islamica*, XXXII, 1970, p. 169-180.

LANDRON Bénédicte, *Chrétiens et musulmans en Irak. Attitudes nestoriennes vis-à-vis de l'Islam*, Paris, Cariscript, 1994.

MAALOUF Shireen, *History of Arabic Music Theory. Changes and Continuity in the Tone Systems, Genres, and Scales*, Kaslik, Université Saint Esprit, 2002.

MASSIGNON Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1968[2].

NADER Albert, *Le Système philosophique des Mu'tazila (premiers penseurs de l'islam)*, Beyrouth, Les Lettres Orientales, 1956.

NWYIA Paul, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1970.

PUERTA VILCHEZ José Miguel, *Historia del pensamiento estético árabe*, Madrid, Akal, 1997.

ROSENTHAL Franz, *A History of Muslim Historiography*, Leyde, Brill, 1968[2].

SALEH Fauzan, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in Twentieth Century Indonesia. A Critical Survey*, Leyde, Brill, 2001.

URVOY Dominique, *Les Penseurs libres dans l'islam classique*, Paris, Flammarion, 2002[2].

VADET Jean-Claude, *Les Idées morales dans l'Islam*, Paris, P.U.F., 1995.

WOLFSON Harry, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Mass.-Londres, Harvard University Press, 1976.

فهرس الأعلام

المحتويات

يبلغ عمر الفكر العربي والإسلامي ستة عشر قرناً، وهو ينبسط فوق أراضي قارتين. إنه فكرٌ تعدُّدي في مصادر إلهامه وفي تطوره على حدٍ سواء، غنيّ بالسجالات والمناظرات والخلافات، يتجاور الحفاظ على التقاليد والرغبة في الابتكار، أو يتواليان أو يتواجهان، وتتلاقى العقائد الدينية والأنظمة الفلسفية والنظريات العلمية والالتزامات السياسية. والفاعلون فيها كلها هم السُّنة والشيعة والصوفيّون، وكذلك العرب المسيحيّون أو العرب اليهود، إلى جانب كثيرين سواهم.

من تفحُّص القيم القرآنية إلى دراسة أزمة الإسلام المعاصر، ومن اللحظات التأسيسية إلى الأحداث المأسوية التي تسم بدايات الألفية الثالثة: لفهم هذا التاريخ الذي لم يُعرف كما ينبغي، نشأتِ الحاجةُ إلى كتابٍ مرجعي، وها هو الآن بين أيديكم.

دومينيك أورفوا متخصِّص بالإسلام، أستاذ في جامعة تولوز لوميراي، من أهم كتبه: «المفكرون الأحرار في الإسلام التقليدي» (دار Albin Michel، 1996؛ دار Flammarion، «Champs»، 2003)، «ابن رشد» (دار Flammarion، 1998، «Champs»، 2001) و«كلمات الإسلام» (مطابع ميراي الجامعية، 2004).

ISBN 978-9953-17-045-9

